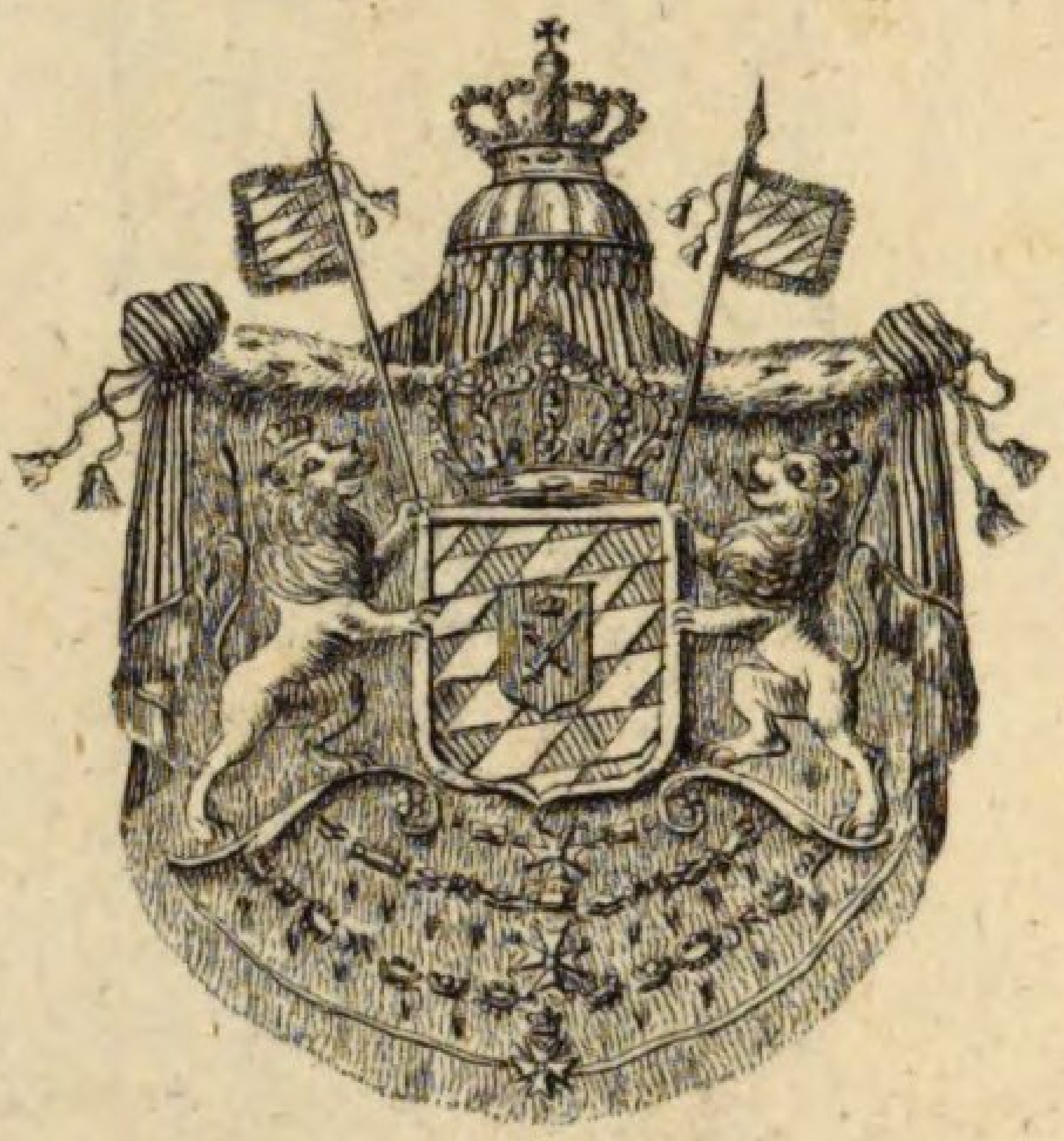
Ph.u. 425 u-3



BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36614514320014

<36614514320014

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. U. 425 u

R

Handbuch

der

Geschichte der Philosophie

zum Gebrauche seiner Vorlesungen

von

Thaddä Anselm Rixner,

Professor der Philosophie am königl. baier. Lyceum in Amberg.

Dritter Band.

Geschichte der Philosophie der neuern und neuesten Zeit.

Sulzbach,

in des Kommerzienraths J. E. von Seidel Kunst- und Buchhandlung,

1823.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorbericht zum III. Band.

Dem vorliegenden Werke wurden, gleich beim Erscheinen des ersten Bandes, im Allgemeinen Repertorium der neuesten in- und ausländischen Litteratur für 1823 I. Band. 1tes St. S. 1. f. die 2 wesentlichen Aussetzungen gemacht; „1. daſs es die Philosophie für vollendet und beschlossen auszugeben wage; 2. daſs es als Handbuch für Vorlesungen zu weitläufig seye.“

Wie und in welchem Sinne nun die Philosophie hinsichtlich auf die Methode einer sich selbst begreifenden und allgemein-lehrbaren Wissenschaft, trotz der Unerschöpflichkeit ihres Inhalts, und trotz der Vergänglichkeit der zeitlichen Formen ihrer Darstellung dennoch schon itzt für vollendet zu achten seye; lehrt das ganze Werk selbst, und ist vorläufig in der Einleitung (§. 5 u. 6) angedeutet worden.

Die Weitläufigkeit betreffend, däucht mich, daſs jeder Lehrer, der mehrere Jahre nacheinander Geschichte der Philosophie vorzutragen hat, und nicht immer einförmig seine fertigen eignen Hefte wiederholen mag, froh seyn werde, aus den im gegenwärtigen Handbuche aufgeführten merkwürdigen Lehrsystemen, alljährlich neue Paradigmen für jede Gattung der Philosophie auswählen zu können; worüber er sich insbesondere erklärend und darstellend verbreiten möge. Und eben so dürften es die Zuhörer nicht minder für ihr eigenes Studium sehr befördernd

finden, mehrere Systeme, als die man ihm gerade jedesmal exponirt, gegen einander, und zwar aus Original-Stellen, vergleichen zu können; und also aus den Quellen selbst, und nicht aus der bloſsen Relation des vortragenden Lehrers, die Dogmen und den Geist der merkwürdigsten Schul- und Welt-Weisen kennen zu lernen.

Daſs in Hinsicht auf Vollständigkeit der Litteratur, besonders die neueste, wohl hin und wieder Ein und Anders noch nachzutragen seyn möchte, liegt in der Natur einer lebendigen Wissenschaft, die täglich neue Erzeugungen hervorbringt, und nie still stehet. Von besonders Wichtigen wird jedoch Weniges unerwähnt geblieben seyn.

Auf die beiläufigen Rügen einiger zu langen Perioden, der Orthographie im Worte Pythagoräer, und der angeblich verfehlten Etymologie des Wortes ἱστορία von στέρω, στορέω, die jedoch aus Plato im Kratylos Edit. Stephan. Vol. 1. pag. 433. A. gerechtfertigt wird, ist unnöthig, etwas weiter zu erwiedern.

Ueber-

Uebersicht des III. Bandes; der Geschichte der Philosophie drittes Buch.

Geschichte der Philosophie der neuern und neuesten Zeit.

Einleitung in die Geschichte der Philosophie der neuern und neuesten Zeit.

Einleitung.

Seite.

§. 1. Uebersicht des allmähligen Entstehens der neuen Umbildung bis zu ihrer Vollendung: allgemeiner Charakter der Philosophie der neuern und neuesten Zeit. 3

§. 2. Eintheilung der neuern Philosophie in Empirism und Idealism. 7

Erste Epoche; Aufblühen einer neuen theils versuchenden, theils raisonnirenden Weltweisheit. (Von der 2ten Hälfte des XVII. bis zu Anfang des XVIII. Jahrhunderts.

A. Entstehen einer neuen Weltweisheit als nüchterne Empirie in England, und als raisonnirende dialektische Idealistik in Frankreich.

a) Erste Anfänge des Empirism in der theoretischen und praktischen Weltweisheit in England.

Seite.

§. 3. Lord Baco v. Verulam, Stifter der beobachtenden und prüfenden Natur- und Menschen-Erforschung. 8

§. 4. Uebersicht von Bacos Lehrgebäude; von Wissenschaft insgemein, und von Philosophie insbesondere. . 9

§. 5. Desselben Grundsätze der Gotteslehre, und Naturkunde. 11

§. 6. Desselben Grundsätze der allgemeinen Menschenlenkung. 17

§. 7. Allgemeine Reflexion über Bacons Reform der Philosophie. 20

§. 8. Folgen der Baconischen Reform für die Physik, oder Naturlehre. — Berühmte Physiker und Mathematiker des XVIIten Jahrhunderts in und ausser England. 22

§. 9. Folgen der Baconischen Reform für die Religions- und Sittenlehre, durch Baco erregte Religions- und Sittenlehre, Ed. Herbert, John Barclay, und Rich. Cumberland. 25

§. 10. Entstehen der rationalen Rechts- und Staats-Lehre durch Hugo von Groot, Thomas Hobbes, und Sam. Puffendorf. 28

b) Erste Anfänge der dialektisch-raisonnirenden Idealistik in Frankreich.

§. 11. René Des Cartes, Stifter der dialektisch-raisonnirenden Idealistik in Frankreich; Charakter und Schriften desselben. 32

§. 12. Darstellung seiner Philosophia prima; Auszug aus den Meditationibus und dem I. Buche der Princip. Philosophiae. 35

§. 13. Darstellung seiner Cosmologie, Auszug aus dem II. Buche der Princip. Philosophiae. . . 41

§. 14. Darstellung seiner Psychologie und Pathologie; Auszug aus dem Anhange zum IV. Buche der Princip. Philosoph. und aus dem Tractat. de passionibus, et de homine. 44

Seite

§. 15. Grundsätze seiner Ethik, aus einigen seiner Briefe. 49

§. 16. Allgemeine Kritik der Philosophie des Des Cartes; — Urtheil der Mad. Stael-Holstein. . . 50

§. 17. Erste Gegner und Bestreiter der Cartesischen Philosophie; Pierre Gassendi. Thom. Hobbes, Ant. Arnauld, Henri More, Pierre Daniel Huëtius, und P. Gabriel Daniel. 52

§. 18. Freunde und Anhänger der Cartesischen Philosophie. 56

§. 19. Fernere Entwicklung des Cartesischen Dualismus zum einseitigen absoluten Realismus durch Spinoza; zum idealen Mysticismus durch Malebranche und endlich zum Monadismus durch Leibnitz. . 57

§. 20. Benedict v. Spinoza; Charakter dieses Mannes und seine Schriften. 58

§. 21. Uebersicht des Spinozischen Lehrgebäudes, von Gott (de Deo) als der einen unendlichen und ewigen Substanz, d. i. von der natura naturans. . . 61

§. 22. Von der geistigen Natur (de Mente), von den Ideen und der Seele des Menschen. . . . 65

§. 23. Von dem Willen und den Leidenschaften. . 72

§. 24. Von dem höchsten Gute des Menschen. . 76

§. 25. Von dem Organismus des Gesammt-Lebens der Menschheit, oder vom Staate. . . . 77

§. 26. Kritik des Spinozischen Systems, und dessen Vergleichung mit den Theorieen Fichtes und Schellings. 79

§. 27. Freunde und Gegner Spinoza's bis auf die Zeiten Wolfs. 81

B. Entstehen einer erneuerten Mystik und Skeptik, gegen die neuere, theils versuchende, theils raisonnirende Welt- und Natur-Weisheit in der 2ten Hälfte des XVII. bis zu Anfang des XVIIIten Jahrhunderts.

Seite.

§. 28. Nothwendigkeit des Entstehens einer erneuerten Mystik und Skeptik, gegen die Anmassungen der Empirie sowohl als auch der Dialektik. . . . 83

a) Französische Mystiker und Skeptiker.

§. 29. Blaise Pascal's Glaubens-Philosophie. . . 84
§. 30. Nikolas Malebranche's Mystik. . . . 86
§. 31. Desselben Lehre von den Ideen und der Erkenntnifs. 88
§. 32. Desselben Lehre von Gott, und dem Verhältnifs der Körper- und Geister-Welt zu ihm. . . 90
§. 33. Desselben Lehre von der Freiheit, der Sünde und der Gnade. 94
§. 34. Pierre Poiret's Mystik. 95
§. 35. François de la Mothe le Vayer, Skeptiker. . 97
§. 36. Pierre Daniel Huëtius, Skeptiker. . . 98
§. 37. Pierre Bayle, Skeptiker. 99

b) Englische Mystiker und Skeptiker.

§. 38. Theophilus und Thomas Galeus. . . 102
§. 39. Joseph Glanville. 103
§. 40. Henri More. 104
§. 41. Ralph Cudworth. 107
§. 42. Sam. Parker. 111
§. 43. John. Pordage. 112

c) Deutsche Mystiker und Skeptiker.

§. 44. Johann Engel, ein Schlesier. . . . 113
§. 45. Hieronymus Hirnhaimb, Abt zu Prag. . . 114

Zweite Epoche; neuer Kampf zwischen dem gemeinen Menschen-Verstand, des sich selbst noch nicht vollkommen begreifenden

unmittelbaren Selbstbewufstseyns, mit der gleichfalls noch unvollendeten Speculation bis zum zeitlichen Siege des Erstern über die Letztere (vom Anfange bis gegen den Schlufs der II. Hälfte des XVIII. Jahrhunderts.

A. Kampf des gemeinen Menschen-Verstandes für den empirischen Realismus, gegen die in sich selbst entzweite Speculation, den Skepticismus und die Mystik.

Seite.

§. 46. Natur und Verlauf dieses Kampfes im Allgemeinen. 116

§. 47. Kampf des Empirismus mit der unvollendeten Speculation auf dem Felde der Logik, John. Locke, Charakter dieses Mannes und seine Schriften. 118

§. 48. Grundrifs des Lockischen empirisch-realistischen Lehrsystems; I. Von dem Ursprunge der Erkenntnifs und den einfachen Vorstellungen. . . . 120

§. 49. Forts. II. Von den complexen Vorstellungen. 122

§. 50. Forts. III. Vom Vermögen und dem Willen. 124

§. 51. Forts. IV. Von der Sprache. 125

§. 52. Forts. V. Von der Evidenz der Erkenntnifs und den Axiomen. 127

§. 53. Kritik des Lockischen Lehrsystems, und erste Gegner desselben. 128

§. 54. George Berkley's empirisch idealistisches Lehrgebäude. 129

§. 55. Kritik dieses Lehrgebäudes, warum es vor dem empirischen Realismus nicht aufkommen konnte? 134

§. 56. Fortschritte der mathematischen Physik durch Newton und immer mehr über Hand nehmende Vernachlässigung der Metaphysik. 136

Seite.

§. 57. Kampf des Empirismus mit der unvollendeten Speculation auf dem Felde der Ethik. Anton Graf von Shaftesbury. 138

§. 58. Sam. Clarke. 140

§. 59. Will. Wollaston. 141

§. 60. Francisc. Hutcheson, und Joseph Buttler. . 142

§. 61. David Hartley. 143

§. 62. Rich. Price. 144

B. Gegenkampf der nach wissenschaftlicher Vollendung ringenden Speculation gegen den Empirismus.

a) Deutsche speculative Philosophie von Leibnitz bis zu ihrem scheinbaren, fast gänzlichen Erlöschen in platter populärer Aufklärung.

§. 63. Entstehen der deutschen speculativen Philosophie. Gottfr. Wilh. Bar. v. Leibnitz; Charakter und Schriften desselben. 145

§. 64. Darstellung des Systems der Leibnitzischen Philosophie. I. Von der Natur der Communication der einfachen Substanzen. 149

§. 65. Forts. II. Von den obersten Grundsätzen aller Erkenntnisse. 153

§. 66. Forts. III. Von der Gottheit und dem Verhältnisse der Monaden zu Gott. 157

§. 67. Forts. IV. Von der vorher bestimmten Harmonie, und dem Optimismus des Weltalls insgemein; dann von dem Verhältnisse jeder Seele zu ihrem besondern Leibe. 160

§. 68. Forts. V. Von der sittlichen Welt, und dem höchsten Gute. 169

Seite.

§. 69. Forts. VI. Von der sittlichen Freiheit, dann dem Ursprunge und dem Wesen der Sünde. . . 173

§. 70. Forts. VII. Von der Offenbarung, und den Wundern; oder von der Uebereinstimmung der christlichen Offenbarungs-Lehre mit der Vernunft-Religion. 178

§. 71. Kritik des Leibnitzischen Systems. . . 180

§. 72. Leibnitzens Zeitgenossen und Mitarbeiter an der philosophischen Bildung der Deutschen. Ehrnfried Walther von Tschirnhausen. 183

§. 73. Christian Thomasius; Charakter und Schriften desselben. 185

§. 74. Desselben theoretische Philosophie. . . 186

§. 75. Desselben praktische Philosophie. . . 190

§. 76. Franz Buddeus. 192

§. 77. Nikol. Hieronym. Grundling. . . . 193

§. 78. Andreas Rudiger. 194

§. 79. Christian Freiherr von Wolf, Charakter, Schicksale und Schriften. 195

§. 80. Desselben theoretische Philosophie. I. Ontologie, d. i. Wesenlehre. 196

§. 81. Forts. II. Psychologie, d. i. Seelenlehre. . 199

§. 82. Forts. III. Cosmologie, d. i. Welt-Alls-Lehre. 202

§. 83. Forts. IV. natürliche Theologie, d. i. Gottes-Lehre. 204

§. 84. Desselben praktische Philosophie, d. i. Sitten- und gemein-bürgerliche, wie auch volksthümliche, natürliche Rechts- und Verfassungslehre. (Ethik, Politik, Natur- und Völkerrecht.) . . . 205

b) Ausartung der Speculation in einen einseitigen seichten Dogmatismus.

§. 85. Entstehen eines neuen raisonnirenden Dogmatismus. 209

§. 86. Wolfs Zeitgenossen, Gegner sowohl als Anhänger; dann andere spätere deutsche raisonnirende Dogmatiker. 210

Seite.

§. 87. Christian August Crusius, und Ernst Plattner. 211

§. 88. Alexand. Gottlieb Baumgarten, und Georg Friedr. Meyer. 214

§. 89. Joh. Heinr. Lambert. 215

§. 90. Joh. Nikolas Tetens, und Karl Franz von Irwing 215

§. 91. Joh. Aug. Eberhard. 216

§. 92. Joh. Georg Heinr. Feder, und Aug. Tittel. . 217

§. 93. Joh. Bernhard Bassedow, und Joh. Christ. Lossius. 218

C. Zeitlicher Sieg des Empirism über die Speculation und Ueberhandnehmen der platten Aufklärung mit der gänzlichen Bezweiflung oder wohl gar Verläugnung und Verspottung alles Uebersinnlichen.

§. 94. Zustand der Philosophie in Frankreich und England zu Anfang der 2ten Hälfte des 18ten Jahrhunderts. Allmählige Ausartung des Lockischen Empirismus in rohen Naturalism, Sensualism, und Skepticism mit dem gänzlichen Verfall der Sitten und Religion. 219

§. 95. Etienne Benoit de Condillac. . . . 221

§. 96. Charles Bonnet. 222

§. 97. Julien Offrai de la metrie, Pierre Louis Maupertuis. 224

§. 98. Denis Diderot und Jean Alembert, sammt ihren Genossen. 225

§. 99. Mirabaud (Bar. von Hollbach, und la Grange.) 227

§. 100. Claud. Adrien Helvetius. . . 228

§. 101. Franz Arouet von Voltaire. . . . 231

§. 102. Jean Jacques Rousseau. . . . 232

§. 103. Jean Bapt. Robinet. 234

§. 104. Jean Astruc. 236

Seite.

§. 105. Verbreitung des Einflusses der französischen Encyklopädischen Aufklärung über Deutschland, und vorzüglich über Preussen. Friedr. Nicolai der Unternehmer der allgemeinen deutschen Bibliothek. . 236
§. 106. Moses Mendelsohn. 238
§. 107. Gottfr. Ephraim Lessing. . . . 239
§. 108. Fr. Hemsterhuis. Persönlicher Charakter und Schriften. 240
§. 109. Desselben Wesen- und Welt-Lehre. . . 241
§. 110. Desselben Ethik oder Sittenlehre. . . 243
§. 111. Desselben Gottes-Lehre. . . . 244
§. 112. Desselben Kunstlehre. 247
§. 113. David Hume, sein Charakter und seine Schriften. 248
§. 114. Desselben Lehre über das menschliche Erkenntniſs-Vermögen. 250
§. 115. Desselben Lehre über Gott und Unsterblichkeit. 252
§. 116. Desselben Lehre über die Grundsätze der Sittlichkeit. 255
§. 117. Desselben Lehre über das Fundament der Religion. 257
§. 118. Aufnahme von Hume's Skeptik; Gegner unter seinen eignen Landsleuten. . . . 258
§. 119. Thom. Reid. 259
§. 120. James Beattie. 261
§. 121. Thom. Oswald. 262
§. 122. Joseph Priestley. 263
§. 123. Adam Smith. 265
§. 124. Adam Ferguson. 267
§. 125. Uebersicht der berühmtesten Physiker des 18ten Jahrhunderts nach ihren respektiven Fächern bis auf die Zeiten der französischen Revolution. . 269

Seite.

§. 126. Mystiker der 2ten Hälfte des 18ten Jahrhunderts. Em. Schwedenborg, Marquis de St. Martin, Anton Mesmer, Joh. Caspar Lavater, Matthias Claudius, Joh. Georg Hamann. 271

§. 127. Wie die Schriften der Mystiker von den Wissenschaftskundigen Lesern zu benutzen seyen? . 279

Dritte Epoche; neueste Umbildung und Vollendung der Philosophie als Wissenschaft, beginnend mit Kant, und seither glücklich fortschreitend.

A. Reform der Philosophie durch Kants Vernunft-Kritik.

§. 128. Nothwendigkeit, daſs die Wissenschaft erstlich zwar sich selbst zu begreifen, und also die Skeptik u. Sophistik zu besiegen versuchen sollte. Kants, des ersten Veranlassers der Vollendung der Philosophie als Wissenschaft, Charakter und Schriften. . 280

§. 129. Detaillirte Darstellung des Kantischen Lehrgebäudes. I. Von der Begründung und dem Umfange unserer nothwendigen synthetischen Vernunft-Erkenntnisse. 284

§. 130. Forts. II. Von der Sinnlichkeit insbesondere. 287

§. 131. Forts. III. Von dem Verstande. . . 288

§. 132. Forts. IV. Von den Grundsätzen des Verstandes. 289

§. 133. Forts. V. Von der theoretischen Vernunft und ihren Ideen, wie auch von der Unmöglichkeit aller Metaphysik, als reeller Erkenntniſs des Uebersinnlichen. 291

§. 134. Forts. VI. Von der Naturphilosophie. . 293

§. 135. Forts. VII. Von der praktischen Vernunft, der Freiheit und der Urtheils-Kraft. . . . 295

Seite.

§. 136. Forts. VIII. Von dem Sittengesetze und dem Glauben an Gott. 297

§. 137. Forts. IX. Von der Sitten- und Rechts-Verfassung, erscheinend in den beiden Organismen der Kirche und des Staates. 299

§. 138. Beurtheilung des Kantischen Lehrgebäudes im Ganzen und nach allen seinen Haupttheilen insbesondere. 301

§. 139. Aufnahme der Kantischen Philosophie; Gegner und Anhänger derselben. 306

§. 140. Klagen über Unverständlichkeit durch Sprachverwirrung, starr auseinander gehaltener Abstraktionen, und leidige Verwechslung von Seyn und Wesen. Joh. Georg Hamann. 307

§. 141. Gottfried Herder's Metakritik. . . 310

§. 142. Dogmatische Bestreitung der Kantischen Vernunft-Kritik. — Katalog der namhaftesten Kantischen Gegner. 311

§. 143. Verkehrte in neuen Dogmatismus ausartende Billigung, und endlich gänzliche Verbildung der Kantischen Philosophie durch Joh. Schulze, und L. Reinhold, G. E. Schulze's Aenesidemus. . . 312

§. 144. Entstehen des Heeres der gemeinen Pseudo-Kantianer. Sigm. Beck. Standpunkts-Lehre. . 314

§. 145. Jakobische Gefühls- und Glaubens-Philosophie, Charakter dieses Mannes, und seine Schriften. . 316

§. 146. Uebersicht von Friedr. Heinr. Jakobi's Philosophie. I. Vom Glauben und Wissen. . . . 318

§. 147. Forts. II. Von Natur und Menschheit; Nothwendigkeit und Freiheit. 322

§. 148. Forts. III. Von Gottes Erkenntniſs und Religion. 324

B. Fortbildung der Vernunft-Kritik zur Wissenschafts-Lehre.

Seite.

§. 149. Umwandlung des Kant'schen transcendentalen Idealismus zur vollendeten Wissenschafts-Lehre in der Form einer absoluten Subjektivitäts- oder reinen Ich-Lehre durch J. G. Fichte. . . . 330

§. 150. Vergleichung Fichte's mit Kant und Jakobi; Angabe von Fichte's Hauptschriften, bis auf seinen Abfall von sich selbst. 332

§. 151. Detaillirte Darstellung der Fichte'schen Philosophie, in ihrer ersten ursprünglichen Gestalt (von 1794 — 1802) I. Von dem Begriffe der Wissenschafts-Lehre. 334

§. 152. Forts. II. Von dem theoretischen Wissen des Ichs. 336

§. 153. Forts. III. Vom praktischen Wollen und Handeln des Ichs. 338

§. 154. Kritik der Fichteschen Ichlehre. . . 342

§. 155. Bemühungen des gemeinen Menschen-Verstandes und Remonstrationen der gläubigen Gefühle gegen die Fichte'sche absolute Subjektivitäts- oder reine Ich-Lehre. — Bardilis Grundrifs der ersten Logik. 344

§. 156. Bouterweck's Apodiktik. . . . 347

§. 157. Krugs neues Organon, und Fundamental-Philosophie. 349

§. 158. Fries, neue Kritik der Vernunft. . . 350

§. 159. Friedr. Calker; Urgesetze des Wahren, Guten und Schönen. 351

§. 160. Urgesetze des Wahren, oder der Erkenntnifs. 352

§. 161. Urgesetze des Guten oder der That. . 355

§. 162. Urgesetze des Schönen oder der Liebe. . 357

C. Endliche

C. Endliche Vollendung der Philosophie als absolute, sich selbst begreifende Wissenschaft.

Seite

§. 163. Vollendung der Philosophie als sich selbst begreifende Wissenschaft, mittelst gründlicher Versöhnung und Ineinsbildung des Idealismus und Realismus zur wesentlichen Identität, durch Schelling; desselben Schriften. 358

§. 164. Detaillirte Uebersicht des Schelling'schen Identitäts-Systems nach der ursprünglichen eigenen Darstellung des Verfassers. I. Vom Absoluten, als dem Grunde alles Seyns. 360

§. 165. Forts. II. Von dem Wesen und der Form des Absoluten als seyenden. 362

§. 166. Forts. III. Von dem All, und den einzelnen Dingen. 364

§. 167. Forts. IV. Von den Potenzen des Universums im Allgemeinen. 366

§. 168. Forts. V. Von der Schwerkraft und dem Lichte, als den 2 ersten Factoren der körperlichen Natur insbesondere. 368

§. 169. Forts. VI. Von den Potenzen der körperlichen Natur; — von dem Magnetism. . . . 370

§. 170. Forts. VII. Von der Electricität. . . 372

§. 171. Forts. VIII. Von dem Chemism. . . 372

§. 172. Forts. IX. Von den 3 Stufen des besondern Lebens der Naturdinge. 374

§. 173. Forts. X. Von der Sittlichkeit und Seligkeit des Vernunftwesens. 378

§. 174. Forts. XI. Von dem Staate. . . . 379

§. 175. Forts. XII. Von der Kunst. . . . 381

§. 176. Kritik des Schelling'schen Systems v. G. H. Blasche. 383

II

Seite.

§. 177. Aufnahme und Schicksale der Schelling'schen Philosophie, Gegner, Vertheidiger, und Fortbildner derselben. 386

a) Gegner und Bestreiter der Schelling'schen Philosophie.

§. 178. Gottl. Ernst Schulze, Friedr. Köppen, Cajetan von Weiller. 387

§. 179. C. A. Eschenmaier. 389

§. 180. Franz Berg. 390

§. 181. J. J. Wagner. 391

§. 182. J. K. Schmid. 394

b) Fortbildner der Schellingschen Philosophie.

§. 183. Eintheilung und Klassifikation derselben. . 396

1. Philosophen, welche nach Schelling ein Ganzes der Wissenschaft zu geben versuchten.

§. 184. Heinrich Steffens Naturgeschichte der Erde. . 397

§. 185. Desselben Grundzüge der Naturwissenschaft und Anthropologie. 399

§. 186. Desselben Carrikaturen des Heiligsten. . 401

§. 187. J. J. Wagners Natur-Philosophie. . . . 405

§. 188. Desselben Ideal-Philosophie. 406

§. 189. Desselben mathematische Philosophie. . 409

§. 190. C. A. Eschenmaier. 411

§. 191. J. G. Fichtes neu umgebildetes System; ein Versuch, seine ehemalige Wissenschafts-Lehre mit der Schellingschen All-Eins-Lehre zu amalgamiren. 414

§. 192. Uebersicht und Darstellung des neuen Fichte'schen Systems. 416

Seite.

§. 193. Kritik dieser neuen Fichte'schen Lehre. . . 418

§. 194. J. J. Stutzmann. 419

§. 195. G. M. Klein. 421

§. 196. Friedr. Ast. 425

§. 197. G. W. Fr. Hegel. 426

2. Philosophen, welche ausschlüſslich oder doch hauptsächlich nur das System der Naturphilosophie, oder einzelne Theile derselben behandelten.

§. 198. Klassifikation und Unterschied dieser Philosophen unter einander in Hinsicht auf den Umfang, die Methode und den Styl. 429

§. 199. Franz Baader. 433

§. 200. Desselben Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens. 435

§. 201. G. H. Schubert. . . . 439

§. 202. Lorenz Oken, Naturphilosophie und Naturgeschichte. 441

§. 203. Desselben Lehre über die Natur des Lichtes und dessen Verhältniſs zur Schwere und Wärme. . 443

§. 204. Desselben Bestimmung des Positiven und Negativen. 446

§. 205. Desselben Lehre über die Verbrennung. . 446

§. 206. Desselben Lehre über die verschiedenen dynamischen Prozesse insgesammt. 448

3. Philosophen, die nur allein die Ethik und Religions-Wissenschaft zu bearbeiten sich wählten.

§. 207. Friedr. Schleiermacher, Reden über die Religion. 452

§. 208. Desselben Kritik aller Ethik. . . 455

Seite.

4. Neue Mystiker.

§. 209. Joh. Friedr. von Meyer in Frankf. am Mayn. 457

Anhang; Zustand der wissenschaftlichen oder speculativen Philosophie ausser Deutschland in der itzigen Zeit.

§. 210. Zustand der Philosophie in Italien. . . 461

§. 211. Zustand der Philosophie auf der hesperischen Halb-Insel. 464

§. 212. Zustand der Philosophie in Frankreich. . 465

§. 213. Zustand der Philosophie in Groſsbritannien, im brittischen Ostindien, und in den Nordamerikanischen Staaten. 469

§. 214. Zustand der Philosophie in den Niederlanden, in Ungarn, Pohlen, Ruſsland, den nordischen Reichen, und bei den Neugriechen. . . . 472

Geschichte der Philosophie.

Drittes Buch.

Geschichte
der
Philosophie der neuern und neuesten Zeit.

Einleitung in die Geschichte der Philosophie der neuern und neuesten Zeit.

§. 1.

Uebersicht des allmähligen Entstehens der neuern Umbildung bis zu ihrer Vollendung — Allgemeiner Charakter der Philosophie der neuern Zeit.

So hatte sich denn allmählig vom Schlusse des XIV. Jahrhunderts anfangend eine neue Zeit gebildet, die während der erstern Hälfte des XVII. Jahrhunderts in politischer Hinsicht durch den berühmten westphälischen Frieden, in literärischer Hinsicht aber mit der Entstehung der neuern philosophischen Lehrgebäude des Baco v. Verulam, und des Des-Cartes sich vollendete.

Die ersten Symptome dieser Umbildung der Menschheit waren a) das Wiederaufleben der alten klassischen Literatur; b) das Entstehen eines gebildeten Dritten, zwischen Adel und Geistlichkeit mitten innestehenden Bürgerstandes in allen grofsen mehr oder minder freyen Städten; c) die vollkommene Ausbildung der lebendigen Volkssprachen zur künstlerischen Darstellung und zum wissenschaftlichen Vortrag; d) die hieraus nothwendig erfolgende Aufhebung

der bisherigen Beschränkung der gelehrten Bildung zum fast ausschliefslichen Behufe des Kirchendienstes, sammt der Wiederherstellung der Philosophie aus dem untergeordneten Verhältnisse eines blos dienenden Werkzeuges zur Vertheidigung des Kirchenglaubens, in ihre ursprüngliche und eigenthümliche Würde einer selbstständigen, keine äussere Auctorität anerkennenden allgemeinen Vernunftwissenschaft; womit schon wesentlich das oberste Princip des universalen Protestantismus ausgesprochen war.

Mit diesem Protestantismus, der zu Anfang des XVI. Jahrhunderts zuerst einseitig gegen eine absolut unbeschränkte Auctorität der kirchlichen Tradition im Religionsfache sich erhebend, die grofse Spaltung zwischen Katholiken und Protestanten begründete, bald aber auch allgemein auf dem ganzen Gebiete der Wissenschaft und Literatur angewandt wurde, gewann nun in Kurzem die grübelnde nur im Zerstören sich gefallende Reflexion, über die freylich sich selbst noch nicht zu begreifen vermögende Gemüthlichkeit und das lebendige Gefühl ein zeitliches Uebergewicht, indem die kritische oder vielmehr sophistische, alles rein-geistige auf sinnlich-verständige Weise zu begreifen strebende, und alles Unbegreifliche, schlechthin verwerfende einseitige Verstandes-Aufklärung nicht anders als verderblich und erkältend auf das nicht minder zu beachtende Gefühl, und die Innigkeit des glaubigen Gemüthes einwirkte, ja endlich wohl gar Miene machte, Gefühl und Glaube durch ihre alles zersetzende, und nichts lebendiges noch göttliches mehr übrig lassende Zergliederungen und Erklärungen ganz und gar zu ertödten.

Darum setzen sich dann auch von Zeit zu Zeit einerseits zwar den neuen aufgeklärten Welt-

weisen, (die theils in ihrer einseitigen Vorliebe für die alterthümlichen, von ihnen wieder auferweckten Weisheitslehren beynahe Anstalt machten, ein neues Heidenthum wieder aufleben zu lassen, theils als Humanisten über der Bildung zur verfeinerten Menschheit auf die höhere Bestimmung für Religion und Gottseligkeit rein vergafsen,) andererseits aber den neuen buchstäblichen Schriftgelehrten und Bibelforschern, die am Buchstaben hangend, keinen Sinn für den Geist zeigten: — ausser den abgelebten und wenig mehr geachteten, kirchlich-orthodoxen Scholastikern, nicht nur neue Mystiker, sondern auch neue, theils positive, theils negative Skeptiker und begeisterte Theosophen entgegen; darunter besonders die Letztern sich zur Aufgabe machten: 1) die beobachtende Naturforschung mit religiöser Begeisterung, und 2) die wissenschaftlich besonnene Erkenntnifs mit der Befolgung instinctartiger Eingebungen zu vereinigen, ohne dafs es ihnen jedoch ganz gelungen wäre, eine wahre Ineinsbildung der beyden entgegengesetzten Elemente zu Stande zu bringen, die allen Forderungen der Wissenschaft hätte genügen mögen.

Da nun jedoch weder die einseitige alterthümliche klassische Kultur noch die einseitige zuvörderst nur der Kirche dienende Scholastik, oder mönchische Mystik, weder die enthusiastischen Combinations-Versuche von Physik und Theosophie, noch endlich die muthlose an aller Zuverlässigkeit menschlicher Wissenschaft verzweifelnde Skeptik in die Länge allgemein befriedigen konnten: so war nichts mehr übrig, als eben die Lösung der ewigen Hauptaufgabe aller Philosophie unabhängig von aller Auctorität der Alten auf neuen zum Theil noch unversuchten Wegen zu unternehmen.

Diese neuen Versuche, die allesammt mehr oder weniger mit Bedacht und Vorsatz, die Aussöhnung des alten klassischen Realism, oder der Anschauung Gottes in der Natur, mit dem christlichen Idealism, oder der Erkenntnifs Gottes an Sich als reinen Geistes, im Geiste und in der Wahrheit, und zwar mittelst Vereinigung der subjectiven Glaubensgefühle mit der objectiven Ueberzeugung aus dem Begriffe bezielten; zerfielen dann auch wieder in drey Hauptklassen, indem sie entweder in der Erfahrung, oder aber in der Vernunft, oder endlich in der göttlichen allgemeinen oder besondern, durch Wunder und Zeichen bewährten Offenbarung, die Quelle der Philosophie, welche von jeher im Zwiespalte theils als Verstandes- oder Vernunft-Realism, nur erst letztlich am Ziel als die Ineinsbildung beyder erkannt wurde, suchten und zu finden glaubten, während auch jetzt wiederum diesen Philosophen theils Mystiker, theils neue Skeptiker und Unglaubige als entschiedene Bekenner des Nichtwissens oder Nichtglaubens — contrastirend sich entgegenstellten.

Im Grunde war demnach der allgemeine Protestantism, daraus alle neue Philosophie als selbstständige Vernunftwissenschaft hervorgieng, nur ein neuer, obschon nothwendiger und in seinen Folgen durch Gottes gnädige Verfügung auch sogar wohlthätiger Sündenfall, wodurch der schöne phantastische Traum des gemüthlichen Volkslebens des Mittelalters, das im Glauben und Gefühle mehr, als in der Anschauung und im Begriffe lebte, und sich selig fühlte, ohne sich zu begreifen, auf immer zerstört ward; um dem wachen Leben der ernsten und besonnenen, nur durch Mühe und Arbeit gedeihenden, und nur im Schweifse des Angesichts die Erde zum Himmel umschaffenden Wissenschaft Platz zu machen.

§. 2.

Eintheilung der neuern Philosophie; in Empirie und idealistische Speculation.

Die neuere, durchaus verständige und sich selbst zu begreifen strebende Philosophie, die Erforschung des an sich selbst seyenden und wesenhaft wahren sich vorsetzend, konnte nun zu diesem Ziele nur zweyerley Wege einschlagen, den der Erfahrung nämlich und der künstlerischen Versuche, d. h. den der beobachtenden und prüfenden Naturforschung, oder aber den der genialen Entwickelung aus den erkannten Vernunftbegriffen, d. h. den der erfindenden und entdeckenden rein geistigen Speculation. (Denn der dritte Weg der göttlichen Offenbarung bleibt in wie ferne er ein rein-unbegreiflicher ist, der begreifenden Philosophie durchaus fremd, oder wird durch den Begriff auf Erfahrung, und Vernunft-Einsicht, oder beydes zugleich zurückgeführt.)

Den Weg der beobachtenden und prüfenden Naturforschung wählte dem Genie seiner Natur gemäfs Baco von Verulam, den entgegengesetzten Weg der raisonirenden Speculation versuchte der Franzose René Des Cartes.

Bey beyden Männern ist ein eigenthümliches Streben die Philosophie fester, selbstständiger und allgemeiner zu begründen, und alle menschlichen Erkenntnisse in ein einziges allumfassendes System der Wissenschaft zu vereinigen, unverkennbar: auch waren sie beflissen, der Methode der Philosophie höhere Vollkommenheit zu geben.

Erste Epoche.

Aufblühen einer neuen theils versuchenden, theils raisonirenden Weltweisheit; während der 2ten Hälfte des XVII. bis zu Anfang des XVIII. Jahrhunderts.

A.

Entstehen einer neuen Weltweisheit als nüchterne Empyrie in England, und als raisonirende dialektische Idealistik in Frankreich..

a) Erste Anfänge des Empyrismus in der theoretischen und praktischen Weltweisheit in England.

§. 3.

Lord Baco von Verulam Stifter der beobachtenden und prüfenden Natur- und Menschen-Erforschung.

Franz Baco v. Verulam, geboren 1561, Lord Kanzler von England 1618—1621, gestorben 1626, ein Zeitgenosse des Thom. Campanella, und einer der berühmtesten Männer seines Jahrhunderts, der erste, welcher den Vorschlag that, zur Beförderung der Erfindung des noch mangelnden im wissenschaftlichen und Kunst-Fache, neben den für die Mittheilung des bereits erfundenen, bestehenden, allgemeinen Lehranstalten (Universitäten), auch besondere freye Gesellschaften (Akademien) für die Erfindung des noch Mangelnden zu errichten; und abermal der erste, der durch ein encyclopädisches Tableau einen allgemeinen Stammbaum der menschlichen Wissenschaften, und die erste Grundvermessung ihres Gesammtgebiethes unternahm, mit sorgfältiger Bemerkung, was davon

bereits angebaut worden, und was noch brach liege — kannte nichts Angelegentlicheres als seine Zeitgenossen und Landsleute von den dürren und unfruchtbaren Abstraktionen des Aristoteles zur Beobachtung der lebendigen Natur hinüberzuführen; indem er als Axiom voraussetzte, dafs in der Wirklichkeit nur Wahrheit seye, und dafs über die Wirklichkeit nur dem Zeugnisse der unmittelbaren, allgemein-gültigen und beständigen Sinnen-Erfahrung sicher zu trauen seye, woraus dann ferner durch Induction und Analogie nach den Regeln der ächten Vernunftkunst (Logik), vom Bekannten auf das Unbekannte schliefsend zum Behufe der wichtigsten und fruchtbarsten Entdeckungen möge gefolgert werden.

Auf Baco kann man demnach mit Fug und Recht anwenden, was Cicero Tuscul. V. 4. und Academ. I. 4 — von Socrates sagte, dafs er zuerst die Philosophie aus den überirdischen Regionen auf die Erde herabgeführt, und ihr anstatt der Lösung schlechthin übersinnlicher Fragen, die Erforschung sinnlicher den Menschen unmittelbar berührender Gegenstände zum Geschäfte angewiesen habe.

Seine Schriften, darunter die beyden Hauptwerke: Restauratio magna, sive de Augmentis scientiarum libri IX. (1605, umgearbeitet 1623) und Novum Organon scientiarum (1620), die einen reichhaltigen Schatz der seltensten Naturbeobachtungen und Versuche enthalten, erschienen öfter, zuletzt aber und am vollständigsten zu London durch Mallet 1740. 4 Voll. fol.

§. 4.

Uebersicht von Bacos Lehrgebäude. — Von Wissenschaft überhaupt, und Philosophie insbesondere.

1. Die ächte Wissenschaft ist immer ein lebendiges Abbild der Wahrheit: denn die Wahrheit des

des Seyns und Erkennens sind identische, und unterscheiden sich nur wie der directe Lichtstrahl von dem reflexen. De augm. scient. I. col. 18. (Edit. Hafniens. 1694. fol.) Scientia nihil aliud est, quam veritatis imago: nam veritas Essendi, et veritas cognoscendi idem sunt; nec plus a se invicem differunt, quam radius directus, et radius reflexus.

2. Der unmittelbare Beweis der Wahrheit ist da, wenn das gesuchte Wahre unmittelbar durch das Selbstbewufstseyn (per sensum sui) als solches zugleich gefunden und erkannt wird. De augm. sient. V. cap. 4. col. 137. Immediate semper per sensum sui veritas cognoscitur, quando uno eodemque mentis opere illud, quod quaeritur, et invenitur, et judicatur non per medium aliquod, sed eodem modo, quo fit in sensu.

3. Etwas wahrhaft wissen, heifst die nothwendigen und beständigen Ursachen wissen, wodurch es wird, entsteht und zu Stande kommt. Nov. organ. Libr. II. aphorism. 2. Vere scire, est per causas scire; ibid. aphorism. 3. Qui causam alicujus phaenomeni in certis tantummodo subjectis novit; ejus scientia nonnisi imperfecta adhuc est: ast qui formas novit universales, is naturae unitatem in materiis dissimilibus complectitur. ibid. aphorism. 17. Formas autem universales heic intelligimus leges illas et determinationes naturae certas et invariabiles, quae naturam aliquam simplicem ordinant et constituunt, ut v. gr. caloris, lucis, ponderis etc.

4. Das Würdigste aller Wissenschaft ist und soll seyn, dem Menschen die gebührende Herrschaft über die Allheit der Dinge zu verschaffen, die seinen Zwecken dienen sollen, wie er selbst den Willen Gottes. L. c. Libr. I. aphorism. 129. Ambitio (sapientis) reliquis sanior et augustior est: humani generis ipsius potentiam et imperium in rerum universitatem instaurare et

amplificare conari artibus et scientiis; cujus quidem potentiae et imperii usum sana deinde religio gubernet (ut quemadmodum naturae homini, ita ipsemet homo subjiciatur Deo.)

5. Die allgemeinste aller Wissenschaften ist die Philosophie, nämlich die verständige aus allgemeinen Begriffen sich ergebende Erkenntniſs Gottes, der Natur, und des Menschen. Es erkennt aber der menschliche Verstand zuvörderst zwar die Natur oder das Weltall selbst durch desselben directe Einstrahlung; Gott hingegen nur gebrochen im Wiederscheine des Weltalls (radio refracto) sich selbst endlich durch Wiederschein in sich selbst (radio reflexo). De augm. scient. III. cap. 1. col. 73. Philosophiae objectum triplex, Deus, natura et homo: percutit autem natura intellectum nostrum radio directo, Deus autem propter medium inaequale radio tantum refracto; ipse vero homo sibimet ipsi monstratur et exhibetur radio reflexo.

6. Die glaubten, daſs alle Bemühungen, die Jemand auf die allgemeine Vernunftbetrachtung Gottes, der Natur, und des Menschen verwenden, eitel und unnütz seyen, bemerken nur nicht, daſs alle besondern Wissenschaften durch jene Betrachtung ihre Stütze erhalten. De augm. scient. II. col. 39. Qui in philosophia et contemplationibus universalibus positum omne studium inane atque ignavum arbitrantur, non animadvertunt singulis professionibus et artibus exinde succum et robur suppeditari.

§. 5.

Desselben Grundsätze der Gottes- und Naturlehre.

1. Das Weltall und die Natur der Dinge weiset zwar den verständigen Forscher zuletzt immer auf Gott zurück, in wie ferne an allen Dingen Spuren und

Merkmale gewisser Ideen des göttlichen Verstandes erscheinen; doch darf die Naturforschung, die das Entstehen der Dinge zu erklären hat, nicht von den Endursachen ausgehen, (gleich als wäre die Welt schlechthin und unmittelbar nur Kunstproduct des göttlichen Verstandes) sondern mufs vielmehr von den wirkenden Natursachen beginnen und daraus zu erklären suchen, (da Gott in der Natur nicht unmittelbar, sondern durch mancherley zweyte Ursachen wirket, die nicht unmittelbar um seine Absicht wissen, sondern nur ihre eignen Triebe ihrem Charakter gemäfs verfolgen.) De augm. scient. III. cap. 4. col. 92. 93. Philosophia naturalis Democriti et aliorum, qui Deum et mentem a fabrica rerum amoverunt, et structuram universi infinitis naturae praelusionibus et tentamentis tribuerunt, rerumque particularium causas materiae necessitati assignarunt, nobis videtur, — (quantum ad causas physicas —) multo solidior fuisse, et aptius in naturam penetrasse, quam illa Aristotelis et Platonis. — Neque vero ista explicatio per causas physicas providentiae Dei quidquam derogat, sed eam potius miris modis confirmat et evehit, cum utique mirabilius sit, naturam aliud agere et providentiam aliud exinde elicere, quam si singulis schematibus et motibus naturalibus providentiae characteres essent inpressi. — Tantum ergo abest, ut explicatio phaenomenorum per causas physicas homines a Deo et providentia abducat, ut potius philosophi illi, qui in iisdem eruendis occupati fuerunt, nullum exitum rei reperirent, nisi postremo ad Deum et providentiam confugerent.

4. Auch ist gar nicht zu fürchten, dafs etwa diese ächtphysikalische Betrachtungsweise die Menschen zum Atheismus verführen möchte, da die Erwägung der wirkenden Ursachen das Daseyn der Endursachen nicht schlechthin ausschliefst, sondern zuletzt darauf

hinführt: — und daher nur etwa ein oberflächliches Studium der Philosophie gefährlich für die Religion seyn möchte, wogegen das gründlichere Studium jener diese vielmehr befördern wird. De augm. scient. I. col. 5. Certissimum itaque, atque experientia comprobatum: leves gustus in philosophia movere fortassis ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere.

3. Nur diejenige Naturlehre ist wahr, welche die Aussprüche der Natur selbst am getreuesten wiedergiebt, — und nichts anders ist, als das Abbild und der Wiederschein der Natur selbst, indem sie ihren Aussprüchen nichts aus eigner Einbildung oder Vernünfteley hinzusetzt. De augm. scient. II. col. 67. Ea demum est vera philosophia, quae mundi ipsius voces quam fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est; — nec quidquam de proprio addit, sed tantum iterat et resonat. — — Denn es ist eben ein grosser Unterschied zwischen dem Trugbilde und eigener Erdichtung, und zwischen dem Urbilde (Begriffen) des göttlichen Verstandes, deren Spuren und Eindrücke uns an den Dingen der Wirklichkeit entgegenkommen, und die eine fleiſsige und genaue Erforschung und Zergliederung uns an demselben entdecken läſst. Nov. organ. aphorism. 23 et 124. Etenim non leve quidquam interest inter divinae mentis ideas, et humanae mentis indola; h. e. inter veras signaturas et impressiones factas in creaturis prout reapse inveniuntur, et inter phantasiae placida quaedam inania. Item l. c. aphorism. 124. Verum proinde exemplar mundi in intellectu fundatur, quale invenitur, non quale cuiquam sua propria phantasia, vel etiam ratiocinatio dictat. Porro exemplar illud purum obtineri nequit, nisi prius facta ipsius mundi dissectione atque anatomia diligentissima.

4) Die vorzüglichste Methode zur Erfindung so wie zum Beweise der wirkenden Ursachen der Naturphänomene ist die Induction, d. i. die Anführung erfahrner Thatsachen, nicht jene gemeine der beobachteten Particularitäten oder Besonderheiten, welche höchstens zu wahrscheinlichen Schlüssen berechtigen, aber nimmermehr eine sichere Anticipation der Zukunft gewähren kann; sondern der allgemeinen beständigen Gesetze jener Erfahrungen, wozu es viele Absonderungen und Ausscheidungen des rein-zufälligen und unwesentlichen bedarf. — Hier ist es also nothwendig, die Versuche vielfach zu verändern, zu wiederholen und zu verkehren; auch neue auszusinnen, und anzustellen, bis die beständigen Gesetze einer Naturwirkung zum Vorschein kommen, und die unnöthigen Bedingungen sicher weggeworfen werden mögen. De augm. scient. V. cap. 2. col. 125. Solertior est inductio, quam animus sua sponte et nativa indole conficit, quam quae describitur a dialecticis. Haec siquidem ex nuda enumeratione particularium, ubi non invenitur instantia contradictoria vitiose colligitur; neque aliquid aliud producit, quam conjecturam probabilem. — Quis enim in se recipiat, cum particularia quae quis novit, aut quorum meminit, ex una tantum parte compareant, non delitescere aliquid, ex alia parte, quod omnino repugnet? — Et iterum Nov. organ. libr. I. aphorism. 105. Inductio, quae procedit per enumerationem simplicem, res puerilis est, et precario concludit, semperque periculo exponitur, ut ab instantia contraria evertatur, non enim pronuntiat, nisi ex his quae praesto sunt, quae saepe etiam pauciora sunt, quam par est. Ast inductio, quae ad inventionem et demonstrationem scientiarum et artium erit utilis, naturam secare debet per rejectiones et exclusiones debitas; atque deinde post negativas, tot quot sufficiunt, super affirmativas concludere: quod adhuc factum non

est, nec vel tentatum certe, nisi tantummodo a Platone, qui ad excutiendas definitiones et ideas hac forma inductionis aliquatenus utitur.

5. Die Aufgabe und das Geschäft des ächten Naturforschers seye demnach a) nicht im Wortgefechte durch Vernünfteleyen mit dem Gegner, sondern mit der Natur durch Thaten zu kämpfen, um sie der menschlichen Erkenntnifs zum künstlichen gedeihlichen Gebrauche zu unterwerfen. Indic. ver. de interpret. nat. col. 6. 7. 8. Physici est, non disputando adversarium, sed naturam operando vincere. — b) Nichts ohne Grund zu bewundern, sondern vielmehr dem Grunde nachzuforschen, damit das Wunder sich auflöse; aber auch nichts voreilig zu verachten, oder als abergläubig, fabelhaft oder ungegründet ohne Untersuchung zu verwerfen, oder von der Hand zu weisen. Ibid. col. 682, 735. Nihil admirari, sed potius causarum cognitione miraculum rei, et stuporem mentis solvere, nihil quoque contemnere, aut nondum examinatum explodere. — c) Die Wirkungen in ihren Ursachen bestimmt vorherzusehen, so dafs ihm eben so wenig wie Gott, etwas Zufälliges und Unvorhergesehenes in der Natur vorkommen möge. Ibid. col. 736. Scire, non esse gloriandum ex praevisis, nisi iis, quae praevidentur in suis causis, in quibus nihil est fortuitum. d) Auch der ungleichsten Dinge Gleichheit und allgemeinen Verband und Uebereinstimmung einzusehen. Ibid. col. 737. Rerum dissimillimarum similitudinem, et vicissim detegere. e) Wissen der Natur zu gebiethen, indem er ihren Gesetzen gehorcht. Nov. organ. aphorism. I. 129. col. 325. Naturae imperare parendo. f) Die Erfahrung mit der Speculation gehörig zu verbinden, und der Auctorität der Alten nicht mehr Gewicht zuzugestehen, als sie durch den Erweis der Wahrheit verdienen mag. Nov. organ. praefat. col. 274, 275, 278. Et de augm. scient. I. col. 19. Empiricam et rationalem methodum

conjugio vero et legitimo in perpetuum firmare: anticipationem scilicet mentis, cum interpretatione naturae. Denique tribuere equidem magnis autoribus suum honorem, ita tamen ut illis serviliter non succumbat.

6. Hinsichtlich der ausserordentlichen Erscheinungen, z. B. der Wahrsagungen und Verzauberungen hat der Naturforscher zwar nicht unsichere und unerklärbare Thatsachen unter die gewissen, erweislichen und aus ihren Ursachen vollkommen begreiflichen Fälle aufzunehmen; aber auch seltene und ausserordentliche Erscheinungen nicht schlechthin ungeprüft zu verwerfen, oder zu ignoriren, da noch Niemand weiſs, in wie ferne eine Wirkung, die dem Aberglauben zugeschrieben wird, dennoch aus natürlichen Ursachen hervorgehen und erklärbar seyn möchte. De augm. scient. I. col. 18. Perspicue vera equidem haud temere cum rebus suspectae fidei miscenda sunt; rursus tamen etiam rara atque insolita, quae plerisque incredibilia videntur non omnino supprimenda videntur, aut posteriorum memoriae deneganda. Ibid. II. col. 46. Nondum enim innotuit, quibus in rebus, et quousque effectus superstitioni attributi ex causis naturalibus participant.

7. So möchte wohl z. B. die natürliche Wahrsagung (divinatio naturalis), die manchmal im Traumschlafe, in der Entzückung und nahe vorm Tode Statt hat, theils in dem Vorgefühl (praenotio) zukünftiger Dinge, welches die Seele bey ihrer Einkehr und Sammlung in sich selbst findet, theils darin ihren Grund finden, daſs die Seele von äussern Sinnen-Eindrücken feyernd für göttliche und übersinnliche Einflüsse und Erleuchtungen fähig wird. De augm. scient. IV. cap. 3. col. 116. Divinatio naturalis forte hoc nititur suppositionis fundamento, quod anima in se reducta atque

atque collecta — habeat ex vi propria essentiae suae, aliquam praenotionem rerum futurarum, quae potissimum cernitur in somniis et exstasibus, atque in confinio mortis, rarius vero inter vigilandum, aut cum corpus sanum est et validum. — Item de augm. scient. libr. II. col. 67. Potest etiam fieri, quod aliquando sponte influant divina ad intellectum sopitum.

8. Eben so möchte die Bezauberung (fascinatio) nichts anders seyn, als die Gewalt und Wirksamkeit einer angestrengten Einbildungskraft, des bezaubernden auf den Bezauberten, indem ja Geister nicht minder als Körper durch Sympathie und Ansteckung auf einander einwirken mögen. De augm. scient. IV. cap. 3. col. 117. Fascinatio est vis et actus imaginationis intensivus in corpus alterius, per impressionem delationem et communicationem spiritus in spiritum. Est enim spiritus prae rebus omnibus et ad agendum strenuus, et ad patiendum tener et mollis.

§. 6.

Desselben Grundsätze der allgemeinen Menschenlenkung.

1. Den Menschen selbst zu lenken, dient Logik und Ethik, Vernunft- und Sittenlehre, jene zum Behufe des wissenden, diese zum Behufe des thätigen Lebens. De augm. scient. V. cap. 1. col. 120. 125. Logica ad illuminationis puritatem, Ethica ad liberae voluntatis directionem servit. — Ut autem manus instrumentum instrumentorum, et anima humana forma est formarum, sic istae duae scientiae reliquarum omnium sunt claves.

2. Die ächte Vernunftlehre hat ein doppeltes Geschäft, das negative die Zerstörung der Trugbilder der menschlichen Seele, dann das positive die Auffindung und Anerkennung des noch nicht gefundenen Wah-

ren. — Die Logik als Erfindungskunst liegt besonders noch fast gänzlich brach, und erwartet erst ihre Bearbeitung; denn die gewöhnliche mifsbräuchliche Schullogik dient mehr zur Stütze der Irrthümer als zur Wahrheits - Erforschung und Erfindung. Nov. organ. libr. I. aphorism. 11—15. col. 280. Logica, qualis nunc habetur in scholis inutilis est ad inventionem, et veram scientiam, valetque potius ad errores stabiliendos et figendos, damnosa potius, quam proficua.

3. Die ächte Sittenlehre hat gleichfalls zwey Theile, die Aufstellung der Idee des höchsten Gutes, dann die Mittellehre, dasselbe durch Geistesbildung zu erreichen. De augm. scient. VII. cap. 1. col. 185—187. Ethica duas doctrinas principales habet, unam de exemplari seu de summo bono; alteram de regimine et cultura animi, ad illud summum bonum assequendum.

4. Das höchste Gut des Menschen ist die Annahme, oder doch die Annäherung zur göttlichen oder englischen Natur, welche die Vollkommenheit des Genusses der Seligkeit mit der höchstbeglückenden Thätigkeit vereiniget. Ibid. cap. 3 col. 192, 193. Summum hominis bonum, formaeque suae perfectio est assumptio vel saltem approximatio ad divinam aut angelicam naturam.

5. Die zu diesem Ziele führende Seelenbildung besteht in der gründlichen Erkenntnifs der verschiedenen menschlichen Charaktere und Temperamente, dann derselben Zügelung oder Verstärkung durch Erziehung, Unterricht, Gewöhnung, Nacheiferung, Umgang und Vertraulichkeit, Lektüre, Lob, Ermahnung und Tadel, Strafen endlich und Belohnungen. Ibid. cap. 3 col. 198. Porro primus articulus de cultura et regimine animi circa diversas characteres ingeniorum versatur, partim a natura impressos, partim institutione aut consuetu-

dine formatos, hactenus a scriptoribus tam ethicis, quam politicis, ut plurimum neglectus.

6. Die Lehre des bürgerlichen Lebens, nach dem Maafsstabe der blofsen äussern Rechtschaffenheit begreift drey Theile, nämlich a) die Lehre des bürgerlichen Umganges, b) die der Geschäfte und c) die der öffentlichen Staatsmacht. De augm. scient. Libr. VIII. cap. 1. col. 206. Porro ut Ethica institutio bonitatem internam ita civilis, seu politica non aliud nisi bonitatem externam sibi proponit, in conversatione, negotiis, et regimine sive imperio.

7. Ein wohlgebildeter Bürgerstaat unterscheidet sich von einem schlecht gebildeten dadurch, dafs in jenem das Gesetz alles vermag, in diesem nur die Gewalt. Ibid. cap. 3. aphorism. 1. De justitia universali. col. 242. In societate civili aut lex, aut vis valet.

8. Ein gerechtes Gesetz mufs gewifs und bestimmt nicht aber zweydeutig und dunkel seyn: auch sollte es so wenig als möglich der Willkühr des Richters heimgestellt, und nimmermehr erweitert ausgelegt werden, als allein zum offenbaren Vortheil des allgemeinen Besten. Ibid. aphorism. 8—12. De justit. univ. col. 243. Legis tantum interest, ut certa sit, ut absque hoc nec justa esse possit.

9. Damit aber auch die richterlichen Aussprüche nicht zu sehr wanken, hat man darauf zu sehen, a) dafs sie nicht ohne vorhergehende reife Erwägung gefällt werden; b) dafs man die Entscheidungen und ihre Gründe getreulich und sorgfältig in Schriften verfasse; c) dafs die Gerichtshöfe sich einander ehren, und die obern Stellen nicht muthwillig und ohne reifliche Ursache und Erfordernifs des Rechts den Spruch eines untergeordneten Gerichtes aufheben oder verändern. Ibid. aphorism. 94. col. 256. Providendum est, ut judicia emanent matura deliberatione prius habita; at-

que ut Curiae sese invicem revereantur, et via ad rescindenda judicia sit arcta et confragosa.

§. 7.

Allgemeine Reflexion über Baco's Philosophie.

Aus dieser Darstellung erhellet augenscheinlich, dafs 1) Baco v. Verulam, obschon ein erklärter Eiferer für nüchterne besonnene Naturforschung, dennoch weder ein einseitiger Empirist, noch ein rohsinnlicher Materialist war, wozu ihn einige aus Mifsverstand machen wollten. —

Nicht einseitiger Empirist, da er nicht blofs Beobachtung der Wahrnehmung, sondern noch vielmehr Erforschung der beständigen Gesetze derselben empfiehlt, und die Sinne zwar als Werkzeuge, den Verstand aber als Herrscher beym Geschäfte der Naturforschung erkennet. Glob. intellectual. col. 609. Non alii interpretes naturae magis fidi adhiberi consulive possunt, quam intellectus humanus, qui aeque ad profunda terrae, et quae oculis omnino non cernuntur, sicut ad alta coeli, quae plerumque fallaciter cernuntur, penetrat. Noch weniger aber rohsinnlicher Materialist, indem er weit entfernt, in der Natur nur todte, mechanische und chemischzerlegbare Stoffe zu suchen, vielmehr auf das allgemeine Leben der Dinge, die lebendigen, in ihnen ausgesprochenen Ideen, und dem gegenseitigen wirksamen Einflufs des Geistigen und Seelischen auf das Materielle und Körperliche aufmerksam macht. Sylva sylvar. Centur. IX. prooem. col. 921 922. Inter exploratissima est omnibus corporibus, sensu etiam destitutis, aliquam inesse percipiendi facultatem, corpus enim corpori cum applicatur, semper aliquid electioni cognatum deprehenditur, in admittendis gratis, et excludendis rejiciendisque ingratis etc.

2. Dafs er, ausser der Mechanik, Chemie und Mathematik, auch noch die vom Aberglauben gereinigte Magie als Theil der speculativen sowohl als ausübenden Naturlehre annahm, und sogar die Bedeutsamkeit der Träume, so wie die Wirklichkeit der natürlichen Prophezeyungen und des natürlichen Zaubers zugab, und die constatirenden Thatsachen nicht als trüglich von der Hand gewiesen, sondern vernünftig und der Wahrheit gemäfs erklärt wissen wollte. — De augm. scient. III. cap. 5. col. 93. 94. Magiam naturalem, scientiam dicimus formarum abditarum, quae applicando activa passivis ad operum admirandorum, eorumque verorum, non fictorum et utilium (non vero inanium aut noxiorum) deducit; sicque terminos imperii humani in naturam reapse dilatat, non vero intellectum tantummodo ludificat, spemve fallacibus aut impossibilibus etiam promissis vane lactat, sed et effectus promissos potenter praestat.

3. Die charakteristischen Eigenschaften eines tüchtigen Naturforschers sind nach Baco: a) eine von Natur aus leicht zu bewegliche Fassungskraft zur Ergreifung der Aehnlichkeit des Unähnlichen (was die Hauptsache ist), verbunden mit einem nicht minder festen und anhaltenden Blicke zur Bemerkung der Unterschiede; b) die anhaltende Begierde der Forschung, mit der Geduld des Zweifels; c) die Leichtigkeit, eine unerwiesene Voraussetzung aufzugeben, mit der genauesten Sorgfalt der Prüfung des Beobachteten. d) Die Gleichgültigkeit für das Vorurtheil des Alterthums sowohl als der Neuheit. e) Die Liebe zu dem Nützlichen und Wirklichen, und der Hafs und die Verachtung des Eiteln, Trüglichen und Unwahren. De interpret. nat. prooemium col. 744. a) Mens ad rerum similitudinem et dissimilitudinem agnoscendam satis mobilis et intenta; b) discendi desiderium, et dubitandi patientia; c) libertas a praejudiciis; d) amor

denique veri et utilis, odium vero imposturae fallaciarumque inanium.

§. 8.

Folgen der Baco'schen Reform der Philosophie für die Physik. — Berühmte Physiker und Mathematiker des XVII. Jahrhunderts in und ausser England.

Baco's Umrisse, Winke und Fingerzeige von dem, was zum Behufe der beobachtenden und prüfenden Naturforschung zu thun, und wie es vorzunehmen seye, sammt den vielen trefflichen Gedanken, und reifen gediegenen Urtheilen die Besseres und Haltbareres enthielten, als die gemeinen Scholastiker aus ihrem Aristoteles aufzubringen vermochten, blieben nicht unbeachtet, noch fruchtlos; sondern der Eifer für das Studium der Natur in der Wirklichkeit durch Erfahrungen und Versuche erwachte nunmehr gleichzeitig bey allen cultivirten Nationen Europa's; besonders aber zeigte die englische Nation bald einen entschiedenen und bis auf unsere Zeiten sich erhaltenden Geschmack für experimentirende Physik und Chemie, wegen ihrer Unentbehrlichkeit zur Vervollkommnung der Fabriken und Manufakturen, dann für angewandte Mathematik und Astronomie wegen ihrer Unentbehrlichkeit zur Schiffahrt, und mittelbar zur Beherrschung des Oceans, wornach der Britte schon damals zu streben anfieng, und worein er noch jetzt seinen Stolz setzt.

Vorzüglich erspriefslich für die genannten Studien, Mathematik und Naturkunde im weitesten Umfang wirkte die nach Baco's Grundsätzen zuerst zu Oxfort im Jahre 1645 unter J. Wilkins Leitung entstehende, dann seit 1658 zu London fortgesetzte und endlich 1660 und 1663 vom König privilegirte und als eine öffentliche Anstalt erklärte Gesellschaft

der Wissenschaften, deren Transactionen die grossen Entdeckungen Newtons und seiner Nachfolger vorbereiteten und möglich machten.

Aber auch bey andern Nationen wurden während des XVII. Jahrhunderts wichtige Entdeckungen und Erfindungen im Gebiethe der Naturforschung am Himmel und auf der Erde gemacht. So erfand z. B. Gallilaeo Gallilaei im Jahre 1609 das Fernrohr und machte mittelst desselben in kurzer Zeit eine Menge wichtiger Entdeckungen in der Astronomie; auch war er der Erste, der in Italien das in Deutschland vom Nic. Copernik († 1543) wiedererweckte Pythagoräische Weltordnungssystem gegen das damals allgemein angenommene Ptolomäische öffentlich vertheidigte; (Sieh. desselb. Dialogo delle due massime sisteme del Mondo, Tolemaico e Copernicano, in Florenze 1632. 4.) aber dafür von der heiligen Inquisition zu Rom zum Widerrufe, und zur lebenslänglichen, jedoch sehr leidlichen Gefangenschaft verurtheilt wurde, worinnen er auch starb 1642. — Tycho Braheus, ein Däne (geb. 1546, † 1605) beobachtete zu Uranienburg auf Schonen von 1575—1596 den Himmel, vervollständigte das Fixsternen Verzeichnifs, und entwarf die Grundlinien zu einer Theorie des Mondeslaufs sowohl als auch der Kometen. Sein System des Himmels hielt sich übrigens zwischen dem alten des Ptolomäus und dem neuen des Copernicus gleichsam in der Mitte. — An Tycho schlofs sich an Joh. Kepler, ein Deutscher, Kaiser Rudolph II., Astronom † 1630 zu Regensburg, der Gründer der physikalischen Astronomie durch die Entdeckung der wahren Gesetze der Planeten-Bahnen, (S. Astronomia nova αιτιολογητος, sive commentarius de motibus stellae Martis, Prag, 1609. Fol.) oder der nach ihm zugenannten Keplerischen Regeln: — auch deswegen merkwürdig, weil er der letzte Astronom war, der den

denique veri et utilis, odium vero imposturae fallaciarumque inanium.“

§. 8.

Folgen der Baco'schen Reform der Philosophie für die Physik. — Berühmte Physiker und Mathematiker des XVII. Jahrhunderts in und ausser England.

Baco's Umrisse, Winke und Fingerzeige von dem, was zum Behufe der beobachtenden und prüfenden Naturforschung zu thun, und wie es vorzunehmen seye, sammt den vielen trefflichen Gedanken, und reifen gediegenen Urtheilen die Besseres und Haltbareres enthielten, als die gemeinen Scholastiker aus ihrem Aristoteles aufzubringen vermochten, blieben nicht unbeachtet, noch fruchtlos; sondern der Eifer für das Studium der Natur in der Wirklichkeit durch Erfahrungen und Versuche erwachte nunmehr gleichzeitig bey allen cultivirten Nationen Europa's; besonders aber zeigte die englische Nation bald einen entschiedenen und bis auf unsere Zeiten sich erhaltenden Geschmack für experimentirende Physik und Chemie, wegen ihrer Unentbehrlichkeit zur Vervollkommnung der Fabriken und Manufakturen, dann für angewandte Mathematik und Astronomie wegen ihrer Unentbehrlichkeit zur Schiffahrt, und mittelbar zur Beherrschung des Oceans, wornach der Britte schon damals zu streben anfieng, und worein er noch jetzt seinen Stolz setzt.

Vorzüglich ersprieſslich für die genannten Studien, Mathematik und Naturkunde im weitesten Umfang wirkte die nach Baco's Grundsätzen zuerst zu Oxfort im Jahre 1645 unter J. Wilkins Leitung entstehende, dann seit 1658 zu London fortgesetzte und endlich 1660 und 1663 vom König privilegirte und als eine öffentliche Anstalt erklärte Gesellschaft

der Wissenschaften, deren Transactionen die grossen Entdeckungen Newtons und seiner Nachfolger vorbereiteten und möglich machten.

Aber auch bey andern Nationen wurden während des XVII. Jahrhunderts wichtige Entdeckungen und Erfindungen im Gebiethe der Naturforschung am Himmel und auf der Erde gemacht. So erfand z. B. Gallilaeo Gallilaei im Jahre 1609 das Fernrohr und machte mittelst desselben in kurzer Zeit eine Menge wichtiger Entdeckungen in der Astronomie; auch war er der Erste, der in Italien das in Deutschland vom Nic. Copernik († 1543) wiedererweckte Pythagoräische Weltordnungssystem gegen das damals allgemein angenommene Ptolomäische öffentlich vertheidigte; (Sieh. desselb. Dialogo delle due massime sisteme del Mondo, Tolemaico e Copernicano, in Florenze 1632. 4.) aber dafür von der heiligen Inquisition zu Rom zum Widerrufe, und zur lebenslänglichen, jedoch sehr leidlichen Gefangenschaft verurtheilt wurde, worinnen er auch starb 1642. — Tycho Braheus, ein Däne (geb. 1546, † 1605) beobachtete zu Uranienburg auf Schonen von 1575—1596 den Himmel, vervollständigte das Fixsternen-Verzeichnifs, und entwarf die Grundlinien zu einer Theorie des Mondeslaufs sowohl als auch der Kometen. Sein System des Himmels hielt sich übrigens zwischen dem alten des Ptolomäus und dem neuen des Copernicus gleichsam in der Mitte. — An Tycho schlofs sich an Joh. Kepler, ein Deutscher, Kaiser Rudolph II., Astronom † 1630 zu Regensburg, der Gründer der physikalischen Astronomie durch die Entdeckung der wahren Gesetze der Planeten-Bahnen, (S. Astronomia nova αιτιολογητος, sive commentarius de motibus stellae Martis, Prag, 1609. Fol.) oder der nach ihm zugenannten Keplerischen Regeln: — auch deswegen merkwürdig, weil er der letzte Astronom war, der den

Lauf der Himmelskörper aus einem Princip der Beseelung derselben ableitete; dagegen der Engländer Isaak Newton (geb. 1641, † 1725.), welcher die Astronomie, was den Calkul betrifft, zur Vollkommenheit brachte, in diesen Bewegungen nichts als eine todte Mechanik sah.

Die übrigen berühmtesten Namen unter den Physikern und Mathematikern des XVII. Jahrhunderts sind unter den Italienern: Evangelista Torricelli, ein Schüler des Gallilaei, der Entdecker der Schwere der Luft, und der Erfinder des Barometers, † 1647; die beyden Jesuiten F. M. Grimaldi († 1663.), welcher der erste war, der die Beugung der Lichtstrahlen entdeckte, und G. Riccioli, (1671) der die Geographie und den Kalender nach mathematischen Grundsätzen umzubilden anfieng; der Arzt J. A. Borelli aus Neapel † 1679, welcher die thierische Bewegung der Muskelkraft auf die Gesetze des Hebels reducirte, und fast alle körperliche Funktionen mechanisch zu erklären lehrte. — Unter den Franzosen: Des Cartes (§. 11.), Gassendi (§. 17.), Pascal (§. 29.), Mar. Mersenne († 1648.), der die Schwingungen gespannter Saiten untersuchte, und durch seinen, durch mehrere Nationen ausgebreiteten Briefwechsel die Physiker und Mathematiker seiner Zeit in nähere Verbindung brachte; Edm. Mariotte, († 1684.) der die Lehre vom Stofs genauer und vollständiger erörterte; Pierre Picard († e. a.), der die erste Erdmessung in Frankreich unternahm; unter den Niederländern, Ch. Huygens, der Erfinder der Pendeluhr, und Verfertiger der zu seiner Zeit besten Teleskope, mittels welcher er zuerst die wahre Beschaffenheit des Saturnus-Ringes entdeckte, († 1695) — Unter den Engländern: Will. Gilbert, der die gesammte Naturlehre auf magnetische Anziehung zurückzuführen strebte († 1603); dann der Mathemati-

ker John Neper, der Erfinder der Logarithmen († 1618), und Thom. Harriot der Vervollkommner der Algebra, († 1621) sämmtlich Baco's Zeitgenossen; — ferner Isaak Barrow († 1677), der Lehrer des Newton, groſs als Analyst und Geometer, und Robert Boyle, der Vervollkommner der Luftpumpe († 1691). — Unter den Deutschen endlich Otto Guericke, Bürgermeister zu Magdeburg, der Erfinder der Luftpumpe, († 1686); Joh. Christ. Sturm, Professor zu Altdorf († 1703), der im Jahre 1675 das erste Lehrbuch über die Experimental-Physik in Deutschland schrieb, und Joachim Becher, († 1682), der zuerst die Mineralogie mit der Chemie in nähere Verbindung brachte.

§. 9.

Folgen der Baco'schen Reform der Philosophie für die Religions- und Sittenlehre; durch Baco erregte philosophische Religions- und Sittenlehrer; Ed. Herbert, John Barclai und Richard Cumberland.

Aber nicht nur auf die Naturlehre (Physik), sondern auch auf die rationelle Religions- und Sittenlehre (Theologie und Ethik), hatte die Baco'sche Reform der Philosophie im Allgemeinen einen segenreichen, wiewohl etwas später reifenden Einfluſs.

I. Wie Baco de augm. scient. libr. IX. cap. 1. erklärt hatte, „daſs der menschlichen Seele durch den innern Instinkt ein Lichtgesetz des Gewissens leuchte, das nach libr. III. cap. 2. zwar hell genug ist, den Unglauben zu zerstören, aber doch für sich allein nicht hinlänglich, eine vollkommene Erkenntniſs Gottes zu gewähren, so lehrte nun auch Eduard Herbert, Graf von Cherbury (geb. 1581, † 1648) in seinem Tractat. de veritate prout distingui-

tur a revelatione, Paris 1624. et London 1633. folgendes:

1. Wahrheit im höchsten Sinne ist, was aus göttlicher Gnade, und durch die allgemeine Einrichtung der Natur die Macht erhalten hat, sich selbst unmittelbar durch sich selbst als Wahrheit zu offenbaren, de veritate p. 4, 9, 16, 56 und 57.

2. Die Seele des Menschen ist zwar nicht ein unbeschriebenes, aber wohl ein versiegeltes Buch, darinnen ursprünglich schon alle Wahrheit verzeichnet steht; allein es bedurfte doch immer noch eines äussern Anstosses das Siegel zu lösen, und dem Menschen sein eigenes Inneres aufzuschliefsen. Ibid. p. 61 — 68.

3. Diesen Anstofs gewährt nun das Weltall, welches nur allein dazu geschaffen ist, die Thätigkeit des Geistes aufzuregen, dafs er die in sich selbst verborgene Schrift lesend, das Wahre von dem Falschen, und das Gute von dem Bösen zu unterscheiden lerne. Ibid. p. 91 — 93.

4. Das aber ist das Wahre und Gute, worüber alle Menschen zu allen Zeiten einig waren, weil sie es alle auf gleiche Weise im Grunde ihrer Seele, wie mit dem Finger Gottes geschrieben finden. Ibid. p. 143 u. 144.

5. Was bey den Thieren der Instinkt, das ist bey den Menschen der angeborne (begrifflose) Sinn für Sittlichkeit und Religion, daraus allein seine Seligkeit hervorgeht. Ibid. p. 56, 57.

6. Das Streben nach Seligkeit ist jedem unwillkürlich; doch die Wahl der Mittel, die eines jeden Auswahl unterworfen sind, beurkundet zugleich die menschliche Freyheit. Ibid. p. 143 und 144.

7. Seligkeit ist die Folge des im Innern erschallenden Zeugnisses des göttlichen Wohlgefallens, welches dem Menschen in Wahrheit eine Würde und Ehre verleihet, die der also Gewürdigte billig höher schätzt als sein zeitliches Leben. Ibid. p. 132 u. 133.

8. Die Lehren von den zur Religion gehörigen allgemeinen Begriffen, darinnen alle Menschen übereinkommen, begründen allein die wahre und allgemeine heilige Kirche, die nie irret, noch irren kann. Ibid. p. 256 — 282.

9. Die Religion ist das höchste Unterscheidungsmerkmal des Menschen, und daher dem Menschen natürlich. Ein Mensch ohne alle Religion ist ein Mensch, dem die Vernunft mangelt: doch sind nicht gleich alle als Atheisten zu verschreyen, die gewisse läppische Vorstellungen von Gott verwerfen. Ibid. p. 273.

II. In Hinsicht auf die Sittenlehre gab schon bey Baco's Lebzeiten John Barclai in seinem Icon animorum (London 1614.) eine besondere Seelenlehre (Psychologia specialis applicata) wie jener de augm. scient. VII. 3. sie gewünscht hatte; und in seiner zu Paris 1621 gedruckten Argenis ein System der angewandten Staats- und Regierungskunst, in Form eines Romans heraus, der sehr berühmt ward, und in mehrere Sprachen übersetzt wurde.

Noch offenbarer jedoch erschien Baco's Einfluſs in dem Werke des Richard Cumberland de legibus naturae, London 1671, worin derselbe nach dem Wunsche, doch nicht nach der Methode des Baco über das Entstehen sittlicher Begriffe und Gesetze Untersuchungen anstellte, und die Maxime des uneingeschränkten sittlichen Wohlwollens vertheidigend, als der vorzüglichste Gegner von des Thom. Hobbes auf-

gestellten ursprünglichen Krieges Aller gegen Alle auftrat. — Cumberland starb 1719.

§. 10.

Entstehen der rationalen Rechts- und Staatslehre durch Hugo Grotius, Thom. Hobbes und Samuel Puffendorf.

Kaum hatte nämlich die wissenschaftliche Beobachtung des Himmels die Gesetze des ewigen Sternlaufes sammt der Unter- und Ueberordnung der himmlischen Körper zur Harmonie eines vollkommenen Systems entdeckt und gefunden, als eben so wunderbar als bedeutsam die Erforschung über das Wesen des Rechts und der Staatsverfassung auf Erden, die Philosophen zu beschäftigen anfieng: vielleicht wohl deſswegen, weil ihnen, nachdem die Naturkundigen über die Gesetze der Himmelsbewegungen Aufschluſs gegeben hatten, nothwendig die alte Platonische Lehre wieder einfallen muſste, daſs der vollkommenste Rechts- und Bürgerstaat auf Erden das nämliche ewige Gesetz in dem freyen und doch gesetzmäſsigen Zusammenleben und Zusammenwirken der Bürger ausdrücken müsse, welches die Himmelskörper durch Naturnothwendigkeit befolgen.

Der erste, welcher nach dem Wiederaufleben der Wissenschaft über das Recht und den Staat im Gegensatze gegen die rein-innere Verbindlichkeit des Gewissens und der Sittlichkeit zu philosophiren anfieng, war Hugo van Groot, Rathspensionär von Holland und Westfrieſsland. (geb. 1583. † 1645.) Sein berühmtes Werk von den natürlichen Rechten der Völker gegen Völker im Kriegs- und Friedens-Zustande (de Jure belli et pacis) erschien das erste Mal zu Paris 1625; und die Oekonomie desselben ward von dem

Verfasser selbst in eine tabellarische Uebersicht gebracht und dargestellt. 1640.

Zwey Jahre nachher trat in England Thomas Hobbes, der Erzieher des Grafen v. Devonshire (geb. 1588 † 1679.) mit seinen Werken: de Cive (Paris 1642.), de Hominis natura (London 1650) und de Corpore politico (London 1659) hervor; deren Form von des Euklides Elementen, deren Inhalt aber, aus dem, aus der Naturlehre geborgten, und auf das geistige Wesen der Seele angewandten Begriffe der Bewegung entstanden waren.

Unter den Deutschen endlich führte Samuel v. Puffendorf (geb. 1632 † 1694) im Jahre 1661 als Professor zu Heidelberg das Natur- und Völkerrecht zuerst als akademisches Studium ein. Seine Elementa juris universalis, libri II. erschienen zu Haag. Sein Jus naturae et gentium libri VIII. zu London. 1672. Sein Compendium de officio hominis, Ebend. 1673.

Die rationalen rechts- und staatswissenschaftlichen Systeme der drey genannten Männer im Kurzen zu characterisiren, mag es vor der Hand genug seyn, anzugeben, wie Jeder derselben die Entstehung und den Zweck des Staates sich dachte, als woraus zugleich erhellen wird, was jeder für einen Rechtsbegriff aufstellte.

I. Hugo Grotius also gieng davon aus, daſs der Bürgerstaat durch Convention entstanden, und dessen höchster Zwek die Aufhebung des unstatthaften Gemeinbesitzes der gesammten unvertheilten Erde, die Einführung des ausschlieſslichen Eigenthums, und die Aufrechthaltung der sämmtlichen strengen und äusseren Rechte eines Jeden gegen Alle, und Aller gegen Jeden gewesen seye. — Strenges und äus-

seres Recht aber heifst, nach Grotius, alles dasjenige, was die Natur einer Gesellschaft von Vernunftwesen, von Jedem gegen Alle fordert, und Jedem von Allen gewährt; weil ohnedem sie als Gesellschaft schlechthin nicht bestehen könnte. —

Allein es läfst sich diesem Autor leicht nachweisen: a) dafs der Bürgerstaat als die einzige Vernunftform des organischen Zusammenbestehens freyer Menschen eben so wenig, als die Sprache (das einzige Mittel zur eigenen Selbstverständigung, so wie zur Mittheilung an Andere) unmöglich erst durch Verabredung und Verträge je habe entstehen können, wiewohl beyde im Verlaufe der Zeit durch Verabredung weiter ausgebildet wurden; b) dafs ferner die Organisirung des Bürgerstaats Recht und Eigenthum schon voraussetze; und c) dafs es auch wohl niemals einen ursprünglichen Gemeinbesitz der unvertheilten Erde, sondern zu Anfang der Völker-Entstehung überall nur eine Menge noch Niemand zugehöriger Dinge gegeben habe.

II. Thom. Hobbes, der zur Zeit der englischen Revolution unter Cromwell lebte, stellte sich (wie Cicero orat. pro Sextio cap. 42.) den ursprünglichen Zustand der Menschen als einen Zustand der absoluten Wildheit (fera brutalitas) und eines allgemeinen Krieges Aller gegen Alle vor; und setzte daher den Zweck des Bürgerstaates in die Beendigung dieses allgemeinen Krieges. — Das Recht ist ihm daher nichts anders, als der Inbegriff der durch die eiserne Nothwendigkeit der ursprünglichen Bösartigkeit der Menschen abgezwungenen Bedingungen dieser Pacifikation. — Allein Hobbes hat offenbar unrecht, und kann nur in Hinsicht auf das schmerzliche Gefühl, welches das Unglück seiner Zeit in ihm erwecken mufste, subjectiv entschuldigt werden, dafs er den

Menschen, der doch ursprünglich der Anlage nach ein Vernunftwesen ist, und nimmermehr ausser allem rechtlichen und gesellschaftlichen Verband mit seines Gleichen lebend kann gedacht werden, als ein ursprünglich wildes und reissendes Thier sich vorstellte, da doch alle Wildheit, die am Menschen sichtbar wird, nicht ursprünglich, sondern immer nur eine Folge der Verwilderung und Ausartung ist, und daher auch das Recht nicht dem Unrechte erst abgedrungen werden mufste, sondern jenes vielmehr als ewig, dieses hingegen nur als in der Zeit entstanden mag begriffen werden.

III. Puffendorf endlich, der nach Grotius und Hobbes schrieb, nimmt als Fundament des Staats das Bedürfnifs und die Geselligkeit des Menschen an; und der höchste Zweck des Staats (welchen auch er noch immer als durch Vertrag entstanden, sich vorstellt), ist ihm „Friede und Sicherheit des geselligen Lebens, durch Verwandlung der innern Gewissenspflichten in äussere Zwangspflichten." — Das äussere vollkommene Recht ist also dasjenige, wozu Jemand im Weigerungsfalle durch Zwang von Aussen durch die Gesammt-Macht genöthigt werden mag. — Allein auch diese Ansicht des Staates als einer blossen conventionellen Zwangsanstalt zur Aufrechthaltung des gemeinen Friedens und der vollkommensten Sicherheit, als den ersten und wesentlichen Erforderungen eines bürgerlichen und rechtlichen Zusammenlebens, ist noch viel zu dürftig; denn sie enthält weiter nichts, als was der Bürger von der Staatsgewalt für seine Erhaltung; — nicht auch dasjenige, was er für seine eigene und die gemeine Wohlfahrt des Ganzen von der Staatsgewalt für seine Unterwerfung und seine Abgaben zu fordern berechtigt ist.

b) Französische, dialektisch-raisonnirende Idealistik, eingeführt durch Des Cartes in der zweyten Hälfte des XVII. Jahrhunderts.

§. 11.

René Des Cartes, Stifter der dialektisch-raisonnirenden Idealistik in Frankreich; Charakter und Schriften.

Während nun in England und in den Niederlanden, durch Baco von Verulam aufgeregt, mehrere vorzügliche Männer sowohl die Natur- als auch die Sitten- und Rechtslehre auf Beobachtung und Prüfung der Wirklichkeit, mittels Aufsuchung der allgemeinen, dieselben bedingenden Gesetze neu zu begründen unternahmen; trat in Frankreich der Stifter einer neuen dialektisch-raisonnirenden, und mehr auf angeblich nothwendige und ewige Begriffe, dann auf zeitliche Beobachtungen der Wirklichkeit sich stützenden Idealistik auf; der wohl einsehend, dafs sogar nach Baco's eigenem Geständnifs selbst die allgemeine Induction der beobachteten Phänomenen, ohne die Erkenntnifs ihrer allgemeinen und beständigen Ursachen nicht zum Ziel führen könnte, abermal auf die anticipirenden Ideen der Vernunft zurückkam; aber leider häufig die Eingebungen seiner subjectiven Einbildungskraft für objective Vernunftbegriffe haltend, weder das Verdienst des unbefangenen Naturforschers, noch den Ruhm der vollendeten Speculation sich erwarb, und die Entwicklung der Philosophie als Idealistik bis zur gänzlichen Durchdringung mit der Wirklichkeit mehr nur veranlafste, als wirklich einleitete.

René Des Cartes, ein französischer wohlbegüterter Edelmann, geboren 1596 zu Haye im Turonesischen, genofs seine erste Erziehung in den Schulen der Jesuiten, durch Wifsbegierde und Combinations-

gabe

gabe sich auszeichnend: widmete sich dann in seiner Jugend dem Militairstande, und diente unter den baier'schen Truppen im Jahr 1619 als Volontär, verliefs aber diese Laufbahn schon 1621 wieder, durchwanderte hierauf mehrere Länder, um die Welt und den Menschen in der Wirklichkeit kennen zu lernen, und kehrte im Jahr 1627 über Italien nach Frankreich zurück, wo er jedoch nicht blieb, sondern 1629 zu Egmont in den Niederlanden seinen Aufenthalt wählte.

Daselbst schrieb er zuvörderst seine Meditationes de Methodo, seine Dioptric, die Abhandlung von den Meteoren und seine Geometrie (welche Werkchen alle zusammen zu Leiden 1737 4. in französischer, und 1744 in lateinischer Sprache erschienen), hierauf folgten seine Meditationes de Philosophia prima, Amsterdam 1641 4. wogegen unter andern Hobbes (§. 10. II.), dann Arnaud und Gassendi (§. 17.) bedeutende Einwürfe machten. Im Jahre 1644 erschienen seine Principia Philosophiae, (Amsterdam 4. im Lateinischen, mit der Zueignung an die Prinzessin Elisabetha von der Pfalz, und 1647 Paris 4. in französischer Sprache), wozu noch im Jahr 1649 seine Abhandlung über die Leidenschaften hinzukam.

Diese Reihe von Schriften erwarb ihrem Verfasser so grossen Ruf und so viele Freunde und Anhänger, dafs er das Vergnügen genofs, seine Philosophie in den Niederländischen Schulen zu Deventer, Utrecht, Löwen, Amsterdam und in Haag eingeführt zu sehen; wogegen des streitsüchtigen Theologen Gisbert Voetius, Rector der Universität zu Utrecht, Verleumdungen, welcher die neue Philosophie als atheistisch zu verschreyen sich bemühte, so wenig vermochten, dafs sie den Sieg des Des Cartes nur vergrösserten. Auch in Frankreich fand Des Cartes durch seinen

Freund Mersenne, an Clerselier, Rochault, und Pierre Sylvain Regis unternehmende Beförderer.—

Nun vernahm auch Christina, die Königin von Schweden von dem Ruhme des Mannes und Des Cartes bekam eine Einladung nach Stockholm; er reiste also dahin 1649, fand jedoch dort viele Neider unter den Hofleuten, konnte auch das rauhe Klima nicht ertragen, und starb daselbst, schon das folgende Jahr den 11. Februar 1650. Aus seinem gelehrten Nachlasse ist nur Weniges, als nämlich seine Briefe, und seine Abhandlung über den Menschen, und über die Bildung des Foetus bekannt gemacht worden, weil Des Cartes mit der Durchsicht und Ordnung seiner Papiere nicht fertig geworden war, und Vieles angefangen, aber nicht vollendet hatte.

Die Lebensbeschreibung dieses Philosophen gab Baillet, Paris 1690 2 Voll. 4., und im Auszuge ebend. 1693 12mo. — Sein Eloge par Mercier 1765. 8. erschien deutsch übersetzt von K. A. Caesar, Leipzig 1777. 8.

Seine Freunde lobten an dem Manne seine Frugalität, seinen Fleifs, seine Genügsamkeit und Uneigennützigkeit; an dem Philosophen seinen Scharf und Tiefsinn, seine Wahrheitsliebe und seine Religiosität, an dem Schriftsteller endlich, die Klarheit seines Vortrags. — Seine Gegner tadelten an dem Manne die Eitelkeit als das Haupt einer neuen Schule zu glänzen, und an dem Lehrer die Willkürlichkeit und Unerweislichkeit seiner Hypothesen, das häufige Ausschreiben Anderer, ohne sie einmal zu nennen, und das eigennützige Anmassen fremder Gedanken als wären sie ursprünglich seine eigenen.

Nach Leibnitzens Urtheil in einem Briefe an Bierling in Kortholds Briefsammlung Voll. 4. p. 14. ist des Des Cartes Philosophie nicht zwar die

wahre selbst, aber doch ein Vorspiel der wahren. Cartesium (inquit) in dissertatione de Methodo et in meditationibus Metaphysicis attulisse plura egregia, negari nequit; et recte imprimis Platonis Studium revocasse, abducendi mentem a sensibus, utiliter quoque dubitationes veterum Academicorum renovasse; sed mox eundem in constantia quadam, et affirmandi licentia scopo excidisse, nec incertum a certo distinxisse, hocque non aliunde magis apparere, quam ex scripto ipsius, in quo hortante Mersenno hypotheses suas mathematico habitu vestire voluerat.

Ueberhaupt war Des Cartes ein besserer Mathematiker als Philosoph, und vielleicht war es gerade der Mathematiker, welcher den Philosophen so oft in die Irre leitete.

Von seinen philosophischen Schriften hat man mehrere Ausgaben; die beste und vollständigste ist die Amsterdamer von 1692 in 9 Bänden, 4to. Darinnen sind jedoch die Briefe nicht enthalten, welche eigens in drey Quartbänden zu Amsterdam 1668 im Lateinischen und Französischen zu Paris von Claud. Clerselier herausgegeben, erschienen.

§. 12.

Darstellung der Cartesischen Philosophia prima. Auszug aus den Meditationibus de philosophia prima, und dem ersten Buche seiner Principiorum Philosophiae.

Des Des Cartes Philosophie gieng als eine neue Wiedergeburt des Wissens aus eigener Freyheit und Reflexion von einem allgemeinen Skepticismus aus, welcher über alle traditionelle und auf fremde Autorität angenommenen Wahrheit sich erhebend, als das erste und unmittelbar gewisseste nur das einzige Cogito, ergo sum, d. h. das unmittelbare Bewustseyn der Identität des eignen Wissens und Seyns annahm, und

von da aus weiter auf das Daseyn des ersten, ewigen und unentstandenen, seyenden und wissenden Urwesens, Gottes, nämlich, schlofs und folgerte, durch dessen Allmacht und Weisheit alles, was ist, die Welt der Körper, so wie der selbstbewusten und denkenden Wesen geworden ist, und allein werden konnte. —

Der Gang seiner Meditationen war folgender: 1) Alle philosophische Forschung mufs beginnen mit der absoluten Bezweiflung alles dessen, was nicht unmittelbar gewifs ist, und was sich Jemand auch anders, oder als nicht seyend denken könnte. Princip. Philosophiae Parte I. Nro. 1—6.

Das erste hingegen und mittelbar gewisseste, was jeder sich selbstbewuste Mensch ganz ohne Zweifel weifs, und gar nicht anders sich denken kann, ist „dafs, weil er denkt, er eben auch existiren müsse; „cogito, ergo sum." Ein Wesen nämlich, welches sich seiner selbst und seiner geistigen Zustände durch unmittelbare Selbstanschauung bewust ist, ist eben darum auch wirklich existirend, und aus seinem Denken wird folglich mit Sicherheit auf dessen wirkliches Seyn geschlossen. Princip. philosoph. Parte I. Nro. 7. et dissertat. de Methodo Nro. 4. p. 20.

Anmerk. Ob nun wohl das wirkliche Denken und Seyn des eigenen Ichs das erste Gewisse des unmittelbaren sinnlich-verständigen Bewustseyns ist: so ist doch, wie Schelling in den Jahrbüchern der Medicin I. Band. 1. Heft. §. 44. mit Recht bemerkt, gerade das Unmittelbar-Gewisse des gemeinen individuellen Bewustseyns, nämlich das „Ich bin, Ich denke u. s. w., wenn das endliche Ich, für das rein-unmittelbare und absolut-selbstständige fälschlich gehalten wird, — der Grund-Irrthum aller Reflexions-Philosophie, die dadurch nothwendig im Endlichen befangen bleibt, und unvermögend wird, sich je zum Unendlichen zu erschwingen, wenn sie sich auf diesem Standpunkte fixirt, anstatt davon auszugehen; denn in Wahrheit ist das Den-

ken nicht mein Denken, das Seyn nicht mein Seyn, sondern Gottes; ohne doch defswegen auch mein zu seyn — durch Verleihung. Es ist daher immer nur Stolz und Abfall von Gott, wenn ein Mensch an und für sich selbst etwas seyn will, da er doch erkennen sollte, dafs er an und für sich selbst nichts ist, und nur in und durch Gott etwas seyn kann und soll. Dieses gesteht dann auch Des Cartes selbst dissertat. de Methodo Nro. 4. p. 24. quidquid Entis in nobis est, necessario a Deo procedere, nec quidquam verum esse, nisi Deus primum existat.

2. Die Seele des Menschen, welche denkt und ist, ist also ein an und für sich seyendes Wirkliches, eine Substanz, die von den äussern Dingen unabhängig und verschieden ist; denn sie würde denken und existiren, wenn auch keine äussern Dinge vorhanden wären. Und weil dann aus dem Denken, dessen wir uns bewufst sind, das Daseyn der Seele folgt, so wissen und erkennen wir weit leichter, unmittelbarer und sicherer, dafs wir eine Seele sind, als dafs wir einen Körper haben. Denn das Kriterium der Wahrheit und Wirklichkeit ist doch immer die Deutlichkeit, Klarheit und Anschaulichkeit des Gedachten. De Philosophia prima Meditat. II. Animadverto, me esse, dum cogito; subit vero cogitatio quid sim? Deprehendo autem, me non esse extensionem, non figuram, non alia, quae spectant ad naturam corporum; sed esse praecise rem cogitantem, h. e. intelligentem, imaginantem, sentientem, volentem, nolentem: quare et haec pronuntio, esse naturam meam, ut sim res cogitans, quae appeller mens, animus, intellectus, ratio. Et mea natura non modo mihi est nota, verum etiam notior, quam sit natura corporis. Cum enim certus sim, me esse rem cogitantem, animadverto simul, hanc certitudinem non aliunde esse, quam ex eo, quod clarum est, et distincte percipio. Igitur possum pro re-

gula generali statuere: illud omne esse verum, quod clare et distincte percipio. Princip. Philos. Part. I. Nro. 8—12. et dissertat. de methodo Nro. 4. p. 21.

3. Aber die Seele denkt und erkennt nicht alles gleich deutlich, sondern sie ist vielmehr den Zweifeln unterworfen, und also ein unvollkommenes Wesen. Allein eben dadurch, dafs sie diese ihre Unvollkommenheit selbst erkennt und einsieht, wie weit ihre endliche Erkenntnifs der unendlichen Erkenntnifs nachstehe; wird offenbar, dafs in ihr die Idee eines unendlich vollkommnen Wesens gelegen seyn müsse, welche Idee die Seele, ein endliches und unvollkommenes Wesen unmöglich aus sich selbst hervorgebracht haben kann: diese Idee mufs ihr also ursprünglich angeboren seyn. Observavi porro, me de multis dubitare, ac proinde naturam meam (intelligentem) non esse omnino perfectam; evidentissime enim intelligebam, dubitationem, non esse argumentum tantae perfectionis quam cognitionem. Et cum ulterius inquirerem, a quonam haberem, ut de natura perfectiore, quam mea sit, cogitarem, clarissime intellexi, me hoc habere non posse, nisi ab eo (Ente), cujus natura esset re vera perfectior. — — Nam fieri plane non poterat, ut eam, (ideam) de nihilo accepissem, et fieri non poterat, ut id quod perfectius est, minus perfecto produceretur, h. e. ut eam a me ipso haberem, superat ergo, ut ea (idea) in me posita esset, ab ea ipsa (natura) quae omnes in se contineret perfectiones, quarum ideam aliquam in me haberem, h. e. ut verbo absolvam, quae Deus esset. Princip. Philos. Part. I. Nro. 17, 18, 19, 20 et de prima philos. meditat. 3.

4. Das allervollkommenste Wesen, als die einzig mögliche produktive Ursache jener Idee seiner selbst in der Seele des Menschen, mufs also selbst, und zwar

schon vermöge seines Begriffes existiren. — Cum (inquit) reverterer ad ideam Entis perfectissimi, quae in me erat, statim intellexi existentiam in ea contineri eadem ratione, qua in idea trianguli aequalitas trium ejus angulorum cum duobus rectis continetur, vel ut in idea circuli aequalis a centro distantia omnium ejus circumferentiae partium, vel etiam adhuc evidentius; ac proinde ad minimum aeque certum esse, Deum, qui est ens, illud perfectissimum existere, quam ulla geometrica demonstratio esse potest. De Methodo p. 23. Princip. Philos. Part. I. Nro. 18. et de prima philosophia Meditat. 3.

5. In der nämlichen Idee des vollkommensten Wesens liegt dann ferner, dafs Gott kein Körper, sondern vielmehr der allervollkommenste und unendliche Geist ist; dessen endliches Ebenbild die menschliche Seele, sein edelstes Geschöpf auf Erden, darstellt. Princip. Philos. Part. I. Nro. 22. 23. Servit etiam idea Dei ad hoc, ut quisnam ille sit, quantum naturae nostrae fert infirmitas, agnoscamus; respicientes enim ad ideam ejus nobis ingenitam, videmus Deum esse aeternum, omniscium, omnipotentem, — omniaque illa in se habentem, in quibus aliquam perfectionem infinitam, absque ulla imperfectione concipimus. — Ita certum est, Deum esse non corpus, nec sentire; quia illud quidem imperfectionem divisibilitatis, hoc vero passionis involvit; sed totum esse spiritum perfectissimum, atque intelligere tantum ac velle: neque hoc ipsum, ut nos, per operationes distinctas et successivas, sed ita, ut per unicam et simplicissimam actionem omnia simul intelligat, velit, et operetur. Omnia inquam, i. e. omnes realitates; neque enim Deus vult mala, quia sunt defectus et non realitates. Princip. Philos. Part. I. Nro. 22. 23.

6. Wie aus der Idee Gottes, welche wir unserer Seele angeboren finden, und durch welche wir klar

und deutlich (nach unserm Vermögen) Gott schauen, unmittelbar folgt, dafs Gott wirklich seyn müsse: so folgt auch aus den übrigen Ideen der Dinge, welche wir klar und deutlich erkennen, dafs auch diese Dinge wirklich also seyn müssen: wie sie von uns der Idee gemäfs erkannt werden. — De methodo p. 24. 25. Cum enim ideae nostrae seu rationes in omni eo, in quo sunt clarae et distinctae, entia quaedam i. e. realitates sunt, atque adeo a Deo procedant, non possunt non in eo esse verae; quia in Deo falsitas ceu imperfectio esse non potest: sicut e contrario totum illud, quidquid in nobis est entis et veri, non potest nisi ab Ente summo procedere; unde etiam omnia, quae in nobis vera sunt, et ut talia agnoscuntur, (etiam demonstrationes geometricae) ultimato non ob aliam rationem vera sunt, quam quia Deus (prima veritas) existit. Princip. Philos. Part. I. Nro. 30. Et de prima Philosophia Meditat. 6.

7. Was wahrhaft ist, ist immer nur eine Substanz: eine Substanz aber ist, was also ist und besteht, dafs es zu seinem Seyn und Bestehen keines andern Dinges bedarf; u. s. w. Princip. Philos. Part. I. Nro 51. Quod vere est, substantia est; per substantiam autem nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae plane nulla alia re indigeat, Ens unicum tantum esse potest, nempe Deus; alia autem res omnes nonnisi ope concursus Dei existere possunt. — Atque ideo nomen Substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, h. e. nulla nominis ejus significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.

Anmerk. Hier in diesem Lehrsatze liegen die Keime der Spinozischen Alleins-Lehre eingeschlossen. (S. unten §. 21.)

8. Es giebt nur zweyerley Gattungen endlicher erschaffener Substanzen, denkende Wesen und Körper. Das wesentliche Attribut der Seelen ist das Denken; der Körper die Ausdehnung. Qualitäten, welche an dem Wesen nur als ein Veränderliches vorkommen, heifsen modi. Einige modi kommen den Dingen an sich, einige nur nach unserer Vorstellungsweise zu. Princip. Philos. Part. I. Nro. 52—56. et 57—59.

§. 13.

Darstellung der Cartesischen Kosmologie, Auszug aus dem zweiten Buche seiner Principiorum Philosophiae.

1. Die körperliche Substanz ist von der Quantität und Ausdehnung der körperlichen Substanz nicht verschieden, sondern beyde sind vielmehr wesentlich Eins und identisch. Denn wie vermöchte eine Ausdehnung oder ein Ausgedehntes zu seyn, wo nichts denn ein substanzloses Nichts, eine absolute Leerheit ist. Princip. Philos. Part. II. Nro. 8. 9. 11. 18. 19. Quantitas a substantia extensa non differt reapse, sed tantum ex parte nostri conceptus, ut numerus a re numerata; advertimus enim substantiae corporeae naturam in eo tantum consistere, quod sit res extensa, cujus extensio ab ipsamet re extensa non differt.

2. Das sichtbare Weltall oder die Allheit aller körperlichen Substanzen ist von dem unendlichen Raume, den es erfüllet, realiter gar nicht verschieden: es ist folglich eben so unendlich und grenzenlos, als jener selbst. Ibid. Part. II. Nro. 20. Cognoscimus praeterea mundum hunc sive substantiae corporeae universitatem nullos extensionis suae fines habere; ubicunque enim fines illos esse fingamus semper ultra ipsos reliqua spatia indefinite extensa, vere imaginabilia, h. e. realia esse percipimus, ac proinde etiam

substantiam corpoream (ea enim nihil aliud est nisi ipsa extensio) indefinite extensam esse cognoscimus.

3. Ueberall also, wo Ausdehnung ist, da ist Materie, und wie die Ausdehnung überall dieselbe ist, so ist auch die Materie durchaus eine und dieselbe. Ibid. Part. II. Nro. 21. Est igitur materia et extensio idem; sicut ergo in toto universo una est extensio, ita materia quoque in toto universo una et eadem existit: utpote, quae omnis per hoc unum agnoscitur, quod sit extensa. Ibid. Part. II. Nro. 21.

4. Die Grundprincipien der Körperwelt sind also Materie, d. i. Ausdehnung und Bewegung. — Wie nun die Materie oder die Ausdehnung drey Dimensionen, Länge, Breite und Tiefe hat, eben so läſst auch die Bewegung eine dreyfache Richtung zu; die Solidität ist keine wesentliche Eigenschaft der Materie, vielmehr bezeichnet sie nur den Widerstand derselben. Ibid. Part. II. Nro. 23 u. 29.

5. Die Bewegung ist jedoch eigentlich gar nichts Absolutes: denn von einem jeden körperlichen Dinge, das als eine Besonderheit im allgemeinen Weltraume mit enthalten ist, ist beydes gleich wahr, daſs es nie, und daſs es immerfort seinen Ort verändere; d. h., daſs es immerfort, und daſs es niemal sich bewege. Ibid. Part. II. Nro. 24. De una quaque re corporea, quae in universo continetur, eodem tempore ex vero dici potest, quod locum mutet et non mutet, hoc est, quod moveatur et non moveatur.

6. Die eine Urmaterie, oder das erste Element der Körperwelt ist wohl nichts anders als eine reine thätige Ausdehnung; mithin Licht oder lebendiger Aether. Principia philosoph. Parte II. Nro. 46. f. de methodo. Nro. 5. p. 26.

7. Es ist zwar ganz glaublich, dafs Gott die Welt gleich anfangs also gechaffen habe, wie sie jetzt ist; allein es ist nicht minder gewifs, dafs, wenn Gott auch nur die Urmaterie in chaotischer Form aus nichts hervorgerufen, und diese mit denselben Kräften, die er ihr wirklich verlieh, ausgerüstet, sich selbst überlassen hätte, gerade eine solche Welt, wie diese gegenwärtige wirklich ist, entstanden seyn würde. Weil man nun dasjenige, was man unter seinen eigenen Augen gleichsam entstehen sieht, immer leichter und besser begreift, als wenn dasselbe lediglich nur als ein schon fertig gegebenes aufgefafst wird, so habe ich für die Erklärung des Werdens des Weltalls lieber die genetische Ansicht gewählt. De Methodo Nro. 5. p. 28. Multo equidem verisimilius est, Deum statim ab initio talem mundum fecisse, qualis futurus erat; verum tamen receptum quoque inter theologos, eandem esse Dei actionem, qua ipsum conservat, cum ea ipsa, qua olim eundem creavit; ita ut etiamsi mundo nullam aliam, quam chaos formam ab initio dedisset, dummodo post naturae leges constitutas ipsi concursum suum ad agendum, ut solet, accommodaret, — eo solo res omnes pure materiales, cum tempore quales nunc esse videmus, effici sic quoque potuissent.

8. Die Schöpfung, als der Inbegriff der Endlichkeit ist zwar allemal unvollkommner, als der unendliche Schöpfer; doch nähern sich auch die unvollkommnen Substanzen in verschiedenen Graden dem Urbilde der göttlichen Vollkommenheit. Princip. Philos. Part. I. Nro. 23. Finita sane omnia ejusmodi sunt, ut etsi in ipsis aliquid perfectionis agnoscamus, utpote ab Ente infinite perfecto creatis, tamen etiam imperfectionis et liminationis vestigia deprehendemus.

9. Da wir an dem Rathe der göttlichen Weltschöpfung keinen Theil hatten, so dürfen wir uns auch

nicht herausnehmen, die End-Ursachen angeben zu wollen, welche Gott und die Natur in ihren Productionen sich vorsetzten: sondern wir sollen uns schlechthin begnügen die wirkenden Ursachen der Dinge, durch das Licht der Vernunft, welches uns verliehen ist, zu erforschen. Princip. philos. Pars I. Nro. 28. Non tantum debemus nobis arrogare, ut tanquam conciliorum Dei participes determinare audeamus fines rerum, quos Deus sibi in iis faciendis et natura proposuit: sed ipsum ut causam rerum efficientem considerantes, videbimus, quidnam ex iis ejus attributis, quorum nos nonnullam notitiam voluit habere, circa illos ejus effectus, qui sensibus nostris apparent, lumen naturae, quod nobis indidit, concludendum esse ostendat.

Anmerk. Auch hier in dem Lehrsatze von den Endursachen, präludirt Des Cartes dem Spinoza.

§. 14.

Darstellung der Cartesischen Psychologie und Pathologie; Auszug aus dem Anhange zum IV. Buche der Principien der Philosophie, und der Abhandlung de Passionibus et de Homine.

1. Die Seele ist der Grund alles Denkens und Erkennens; das Lebensprincip, der Grund aller vegetabilischen und animalischen Bewegung: daher die Thiere bloſse belebte Maschinen sind, ohne eigentliche Empfindung, Vorstellung und Willen. Die Gebehrden und scheinbar-willkürlichen Handlungen der Thiere sind mithin weiter nichts als Reactionen dieser belebten Maschinen gegen äussere Einwirkungen und also keine sichern Beweise eines Innern, d. h. eines Gemüthes. De Passionibus Pars I. artic. 4. Quia autem non concipimus, corpus ullo modo cogitare, merito credimus omnes species cogitationum, quae nobis insunt, pertinere ad animam; et quia non dubitamus,

dari corpora viva sed inanimata, quae sese movere possint in tot, quin plures modos quam nostra, credere debemus, omnes motus vitales, qui non pendent a cogitatione, esse solius corporis. — It. de Methodo Nro. 5. p. 29. seq. Functiones, quae in humano corpore esse possunt, expendens, inveniebam, omnes, quae nobis non cogitantibus inesse possunt, tales esse, in quibus solis animalia ratione destituta, nobiscum convenirent. — Porro bruta non cogitant, nec loquelam habent, et in iis, quae solo usu didicerunt, saepe deficiunt; (non ergo ullatenus habent animam, sed vitam tantum i. e. calorem, ipsa excitantem ad motum.)

2. Die Zirbeldrüse des Gehirns (glandula pinealis cerebri), von wo aus sich die thierischen Lebensgeister (spiritus animales) in den Körper verbreiten, und wohin sie wieder zurückfliefsen, ist zugleich der Sitz der denkenden Seele des Menschen. Mit Hülfe der Lebensgeister, der Nerven und des Blutes sendet die Seele gleichsam Strahlen durch den ganzen Leib. Von den Nerven verbreiten sich die feinen Fäden in die Muskeln, und diese Fäden, veranlafst durch den Reiz der einwirkenden Aussendinge, eröffnen dann ihre Poren, (Durchgänge) dafs die Lebensgeister von dem Gehirne in die Muskeln einfliessen mögen. De Passionibus Part. I. artic. 31. seq. Item de Homine Part. III. Nro. 25. et Princip. Philos. Part. IV. Nro. 189.

Anmerk. Die Frage vom Sitze der Seele, kann in der wahren Philosophie, welche den Dualismus der gemeinen Vorstellung, dafs Seele und Leib zwey völlig von einander getrennte Substanzen seyen, verlassend, Seele und Leib nur als die zwey entgegengesetzten Formen der Erscheinung eines und desselben Ichs anschaut und erkennt, nur mehr den Sinn und die Bedeutung haben: „Welches dann von den vielen und verschiedenen Organen des Leibes dasjenige seye, von wo aus die Thätigkeit des

besondern und individuellen Lebens jedesmal ausgeht, und wo der Total - Eindruck des fremden und äussern Lebens auf das innere geschieht," — und da ist dann die Antwort: „dafs im gewöhnlichen normalen Zustande des gesunden Wachens, das Organ des Denkens, das Gehirn; der leidenschaftlichen Gefühle und Empfindungen, das Herz; der bestimmten Sinnen-Vorstellungen, die Sinne, und der thierischen Begierlichkeiten die Organe des Unterleibes seyen: Dagegen im abnormen, krankhaften oder schlafenden und schlafwachen Zustande, vorübergehend wohl auch jeder besondere Theil des organischen Leibes zum Totalsinn sich erweitern, oder auch umgekehrt alle partiellen Sinne sich auf einen einzigen Punkt des diaphragma (Zwergfells) concentriren mögen. Eschenmaier Psychologie. §. 241 bis 246.

3. Uebrigens ist die Seele rein für sich bestehend und ganz verschiedener Natur von dem Körper: denn ihre Handlungen sind Empfinden, Erkennen, Denken und Wollen; wovon auch nicht eine einzige dem Körper zukömmt. — Beym Denken, welches vom Wollen abhängt, ist die Seele thätig, beym Vorstellen hingegen auch leidend: denn die Vorstellung hat ihren Grund theils in der Seele, theils im Körper, und so bezieht sich auch der Wille, theils auf seelische, theils auf körperliche Handlungen. Princip. Philos. Pars I. 9. 32. Et de prima Philos. Meditat. II. Item de Passionibus, Pars I. artic. 17—20.

4. Die Vorstellungen (Ideae) der Seele sind von dreyerley Art: die einen kommen von aussen in das Gemüth, und beziehen sich auf Aeusseres, d. i. auf körperliche Gegenstände; die andern sind die von der Seele nach ihren innern Gesetzen und eigenem Willen gebildeten und die dritten endlich sind die angebornen oder ursprünglichen, z. B. die Idee Gottes. Das Kriterium der angebornen oder ursprünglichen Vorstellungen ist die Deutlichkeit und Anschaulichkeit derselben. De Passionibus Pars I. Nro. 22—25.

5. Das Erkennen der äussern Gegenstände geschieht dadurch, daſs die äussern Dinge, vermöge ihrer Eindrücke, die Lebensgeister (spiritus animales) in Bewegung setzen, diese steigen dann zum Gehirne auf, und bilden in demselben eine jenem Eindrucke und seiner Beschaffenheit entsprechende Form ab; die Seele erkennt diese Form oder Gestaltung, und nun erst entsteht in ihr die geistige Vorstellung (idea) des äussern Gegenstandes, der auf die Sinnen wirkte. Tractat. de Homine, Part. V. Nro. 66—70.

6. Die mechanische und unwillkürliche Verbindung der Vorstellungen (associatio idearum mechanica et involuntaria) hat ihren Grund in den Gestaltungen der materiellen Bilder, (in formis idearum materialium) d. h. in denen im Gehirne zurückgebliebenen Spuren der äussern Eindrücke und in der Strömung der Lebensgeister, wenn sie nun einmal einen gewissen Gang genommen hat. Tractat. de Homine, Part. V. Nro. 72. 73.

7. Die Seele und der Körper stehen in natürlicher Wechselwirkung; da aber beyde sich einander entgegengesetzt sind, so bedarf es hiezu einer höhern Vermittlung. Diese ist nun die göttliche Assistenz, welche die Seele sowohl als auch den Körper jedem Augenblick in ihrem Daseyn, so wie sie sich selbst bestimmt haben, erhält. De Passionibus, Part. I. Nro. 34. De Methodo, Nro. 5. p. 37.

8. Zu einem jeden Urtheil, das wir fällen, wird Verstand und Willen erfordert; und der Verstand zwar ist immer beschränkt, und kann über das, was er erkannt hat, nicht hinaus: Der Wille aber ist unbeschränkt, und gleichsam unendlich; denn er kann auch über das Deutlich-Erkannte hinausstreben, (d. i. irren) und gegen das bessere Wissen handeln (d. i. sün-

digen.) — Der Wille ist also frey; und seine Freyheit beweist sich eben durch das unmittelbare Bewustseyn: obschon der menschliche Geist als endliches Wesen nicht vermag, das Zusammenbestehen der Freyheit seines Willens mit der göttlichen Allmacht und Vorsehung zu bestimmen. Princip. Philos. Part. I. Nro. 34—41.

9. Der Streit zwischen den höhern und niedern Seelenkräften ist nichts anders, als der Streit zwischen den Bewegungen, die der Körper durch seine Lebensgeister, und die Seele durch ihren Willen in der Zirbeldrüse (glandula pincalis) des Gehirns hervorzubringen streben. De Passionibus, Part I. Nro. 43. Vergl. Joan. Ludov. Vives hispani de anima Lib. III. et Viti Ammerbachii. de anima lib. un. Den erstern citirt Des Cartes namentlich De Passionibus, Part. II. Nro. 127.

10 Dafs Leidenschaften in der Seele entstehen, kann der blofse Wille für sich allein, und unmittelbar weder bewirken noch verhindern; sondern nur mittelbar durch die Vorstellung der Gegenstände, die dazu geeignet sind. De Passionibus, Part. II. Nro 51.

11. Es giebt nur sechs ursprüngliche Leidenschaften, Verwunderung, Liebe, Hafs, Sehnsucht, Freude und Traurigkeit: aus diesen sind alle übrigen zusammengesetzt. De Passion. Part. II. Nro 51—69.

12. Die physische Ursache der Verwunderung liegt im Gehirne; die der übrigen Leidenschaften im Herzen, in dem Milz, in der Leber, und in andern Organen des Körpers, die zur Erzeugung des Bluts und der Lebensgeister dienen. Auch das Zittern, Lachen, Weinen u. s. w. haben ihre physischen Ursachen in dem Körper. De Passion. Part. II. Nro. 70—112—136.

13. Die

13. Die Leidenschaften können itzt nützlich, itzt schädlich wirken: man muſs also Erfahrung und Vernunft zu Hilfe nehmen, um sie zu lenken. De Passionibus, Part. II. Nro. 137.

14. Die stärkern Seelen sind diejenigen, deren Wille die Leidenschaften leichter zu besiegen, und die mit ihnen verbundenen körperlichen Regungen geschwinder und kräftiger zu hemmen vermag. Doch ist keine Seele so schwach, daſs sie durch Philosophie nicht die absolute Herrschaft über ihre Leidenschaften erhalten möchte. Ibid. Part. I. Nro. 48—50.

§. 15.

Des Cartes ethische Grundsätze, aus einigen seiner Briefe.

Ueber die Ethik hat Des Cartes ausser einigen Briefen nichts Schriftliches, und noch weniger ein vollendetes System hinterlassen, da er nicht einmal die Physik vollenden konnte, wie er es gewünscht hatte. Siehe Princip. Philos. Part. IV. Nro. 188. die Physik aber nach seiner Ueberzeugung die Grundlage der Ethik seyn muſs. Cartes. Epist. Part. I. ep. 3. Veritates physicae fundamentum (sunt) altissimae et perfectissimae Ethicae. Ueber das höchste Gut des Menschen äussert er sich in einem Briefe an die Königin Christina von Schweden, Epistol. Part. I. ep. 1. „daſs dasselbe in einem allzeit festen Willen tugendhaft zu seyn, und in dem Wonnegefühl eines reinen Gewissens bestehe, daſs seiner Tugend sich erfreue." — Ferner, daſs der Maſsstab der sittlichen Güte des Charakters von dem Verhältniſs des Willens zum Gewissen herzunehmen sey. (Pro ea ratione quisque bonus est, qua vult bona, quae conscientia dictat.)

Eben so erklärt er sich auch in der Zueignungs-Schrift seiner Principiorum Philoso-

phiae an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz: „Wer immer den starken und kräftigen Willen hat, seine Vernunft, so viel an ihm gelegen ist, recht zu brauchen, und alles, was er als das Beste erkannt hat, zu vollbringen ist weise, so sehr es ein Mensch seiner Natur nach seyn kann; und mittelst der reinen Weisheit besitzt er zugleich alle übrige Tugenden, als nämlich die Gerechtigkeit, die Tapferkeit und Mäſsigkeit in solchem Ebenmaaſse, daſs keine über die andere vorherrsche."

§. 16.

Kritik des Cartesischen Lehrgebäudes.

Das System des Des Cartes enthält als speculatives Lehrgebäude alle die Mängel und Einseitigkeiten, welche nothwendige Folgen seiner Befangenheit in der Endlichkeit sind, und welche Mängel zum Theil schon Sokrates oder vielmehr Plato dem Anaxagoras, mit gutem Grunde vorwarfen. (Siehe oben Band I. §. 64.)

Hieher gehören zuerst die dualistische Ansicht von Seyn und Denken, Körper und Geist, als zwey wesentlich verschiedenen, die in unaufhörliche Schwierigkeiten verwickelt.

2. Die unbefriedigende Erklärung der Einwirkungen des physischen und psychischen Lebens aufeinander, welche aus der angenommenen unbedingten Entgegensetzung des Geistigen und Körperlichen flieſst.

3. Das sich selbst zerstörende Beginnen vom Endlichen, als einem für sich bestehenden auszugehen, um von da aus zu dem Unendlichen und All-Einen sich zu erheben.

4. Endlich die oft sehr unrichtige Beobachtung der Phänomene der Körperwelt, und

die vielen willkürlich angenommenen Erdichtungen und Voraussetzungen zu derselben Erklärung.

Merkwürdig ist auch die Kritik der Cartesischen Philosophie, die der Neapolitaner Giambattista Vico, (geb. 1670, † 1744) in seiner Autobiographia Seite 57 der deutschen Ausgabe seiner neuen (Staatsverfassungs- und Rechts-) Wissenschaft, (Leipzig b. Brockhaus 1822.) gegeben hat.

„Zu des Des Cartes Platonischer Metaphysik passt durchaus nicht seine corpusculare Physik; denn zu dieser würde eine Metaphysik gehören, welche eine einzige Gattung nach Nothwendigkeit wirkender Substanz aufstellte (so wie die des Spinoza's): allein weder aus einer solchen fatalen Metaphysik, noch auch aus einer solchen mechanischen oder corpuscularen Physik, möchte nimmermehr eine Moral hervorgehen, welche zur christlichen Religion stimmte. Und in der That gehört auch des Des Cartes Tractat von den Leidenschaften, eher in die Medizin, als in die Moral, und selbst P. Malebranche wufste aus des Des Cartes Principien kein System der christlichen Moral auszuarbeiten, und die moralischen Gedanken des Pascals sind gleichfalls nur einzelne Lichter. Endlich geht auch eben so wenig aus des Des Cartes Principien eine eigenthümliche Logik hervor, denn Arnauld begründete die seinige auf die des Aristoteles, — so dafs also die Philosophie des Des Cartes sich keineswegs in sich selbst, als ein vollkommenes System abschliefst. Nichts zu sagen, dafs auch der Mensch, so wie ihn Des Cartes beschreibt, von den Zergliederern und Aerzten in der Wirklichkeit nirgends aufgefunden wurde."

Recht und wohl bemerkt jedoch Fr. v. Stäel in ihrer Germania oder über deutsche und französische Literatur, III. B. 1. Abtheilung,

cap. 3. (übersetzt von Buchholz 1819) „dafs, wenn man auch bey Des Cartes die Theorie des Idealismus in ihrer Vollkommenheit nicht findet, ihm doch die Ehre bleibt, der Erste gewesen zu seyn, welcher die Philosophie auf die innere Entwickelung der Seele richtete, mit einem allgemeinen Zweifel über die damals noch herrschende Auktorität des Aristoteles sich kühn erhub, und vom endlichen Subjectobject des eignen Selbstbewufstseyn zum Anschauen Gottes als des ersten Unendlichen, der ist und weifs, sich aufschwang. Wäre daher mit des Des Cartes als unhaltbar erkannten Physik; nur nicht auch seine bessere Metaphysik verworfen, sondern vielmehr dieselbe Richtung auf das Ideale standhaft verfolgt worden, dann möchten die Franzosen heut zu Tage die gleiche Philosophie mit den Deutschen haben."

§. 17.

Erste Gegner und Bestreiter derselben.

Pierre Gassendi, Thomas Hobbes, Ant. Arnauld, Henri More, Dan. Huet. P. Gabriel Daniel.

Gegen die Meditationes de philosophia prima, welche Des Cartes, noch ehe sie gedruckt wurden, mehreren Gelehrten in der Handschrift mittheilte, erhoben sogleich mehrere derselben ihre Stimme; wovon jedoch Des Cartes weiter keinen andern Gebrauch machte, als dafs er sie mit einigen kurzen, aber nicht immer befriedigenden Antworten, zugleich mit seinen ungeänderten Meditationen abdrucken liefs. Die merkwürdigsten darunter waren die des Peter Gassendi (objectiones V.), die des Hobbes (object. III.) und die des Arnauld (object. IV.)

Peter Gassendi's (Sieh oben Band II. §. 132.) Disquisitiones Anticartesianae (die 1643 das erstemal im Druck erschienen, und welche Thom. Hobbes

nach des Sorbier's Zeugnifs in vita Gassendi für dessen bestes Werk hielt;) werden für immer ein Muster einer eben so feinen und höflichen, als gründlichen und witzigen Polemik bleiben.

Besonders unwiderleglich zeigt Gassendi darinnen: a) dafs es schlechthin unmöglich seye, an allem zu zweifeln, und alle προληψες, i. e. judicia anticipata abzulegen, wie Des Cartes gefordert hatte; b) dafs das berühmte cogito ergo sum, nicht die erste und höchste Wahrheit sey, aus welcher alle übrige Wahrheiten möchten abgeleitet werden; c) dafs nicht erhelle, warum die körperliche und die denkende Substanz im Grunde, bey aller Verschiedenheit ihrer beyderseitigen Begriffe (concepte) nicht dennoch ein und dasselbe Wesen seyn möchten; d) dafs das körperliche Wesen, dem als solchem Leben und Bewegung zukömmt, mehr seyn müsse, als blofse Ausdehnung; e) dafs, wenn Körper und Seele zwey verschiedene Substanzen seyen, es dann völlig unbegreiflich bleibe, wie sie aufeinander einwirken, und nur ein Wesen mit einander constituiren mögen! —

Witzig war es übrigens, dafs Gassendi den Des Cartes, der von sich selbst Meditatione II. gesagt hatte: „Sum ego praecise res cogitans, i. e. mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio; durch die ganze Widerlegung von dieser Stelle an immer o bona Mens! anredet; und nicht böse ward, als Des Cartes ihm dagegen im Aerger o bona caro! erwiederte: sondern am Ende nur ganz kaltblütig erinnerte: provideret, ne mens inepte contenderet, ac operam luderet, dum rem amentem, i. e. carnem meram affaretur!“

Auch Hobbes (objectione tertia) bemerkt, dafs wenn man auch den Schlufs: „Ich denke also bin ich“ als gültig annehmen könne, weil nach einem Verstan-

desgesetze keine Thätigkeit ohne ein Subject gedacht werden könne, und folglich das Bewufstseyn „ich bin denkend,“ den Gedanken „ich bin“ mit einschliefst, daraus noch gar nicht erhellet, was dann das denkende Ich selbst ist.“ Eben so bündig zeigt Antoine Arnauld (das Haupt der Gesellschaft von Port royal † 1694), dafs Des Cartes weder in der II., noch in der VI. Meditation bewiesen habe, dafs das Ich nichts weiter als schlechthin ein Denkendes seye, welches durchaus mit dem Körper, als dem ausgedehnten nichts gemein habe; und wirklich lehrt ja auch Des Cartes selbst Tom. I. epist. 30. S. 63. „Animam corpori unitam concipere, idem esse ac eidem tribuere extensionem et materiam, licet de se sit expers materiae.“

Dieser nämliche Arnauld gab 1664 eine mit Recht sehr geschätzte Logik, unter dem Titel: Logique oû l'art de penser heraus, darinnen auch mehrere metaphysische Gegenstände, als z. B. die Ursprünglichkeit der Ideen, der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, dann der Grund der Apodixis, welchen selbst die Mathematiker öfter verkannt haben, abgehandelt werden. — Auch war es ein besonderer Vorzug dieser Logik, dafs alle Beyspiele zur Belegung der richtigen Denkregeln aus den Klassikern, aus der Mathematik und aus der Ethik entlehnt sind; und dafs mehrere Beyspiele falscher Trugschlüsse und Paralogismen aus Aristoteles selbst angeführt werden.

An dem Styl bemerkt man übrigens die Affectation dafs der Verfasser von sich selbst überall in der dritten Person durch man (on) redet; einen Gebrauch, den Pascal (Sieh. unten §. 29.) zuerst einführte, und zur Mode erhub.

Henri More in England († 1687) dessen Briefe an Des Cartes mit den Antworten des letztern von

Clerselier den Herausgeber des Cartesischen Briefwechsels diesem mit einverleibt wurden, war zwar in der Hauptsache mit Des Cartes Philosophie einverstanden, von der er rühmte, dafs, wenn sie nur recht verstanden und gefafst würde, sie vor allen andern Systemen der Religion die besten Dienste leisten möchte; doch tadelte er die Erklärung der Materie oder des Körpers, ferner den leeren Raum, die unendliche Theilbarkeit der Materie, die unbegränzte Ausdehnung der Welt, und die Behauptung, dafs die Thiere blofse lebendige, doch unbeseelte Maschinen seyen: vor allem aber den Mangel eines schon von Archimedes geforderten „Δὸς μοι πού στῶ, καὶ κινήσω τὴν γὴν" daran es Des Cartes sichtbar habe ermangeln lassen.

Auch der Polyhystor Peter Daniel Huëtius (S. unten §. 36.) gab 1689 eine Censura Philosophiae Cartesianae, und ohne Namen Essais pour servir à l'histoire du Cartesianisme heraus, darinnen er ein strenges, aber wahres Urtheil über den Des Cartes als Philosophen ausspricht; 1) dafs er nämlich ganz inconsequent von einem allgemeinen Zweifel angeblich ausgehend, in der Folge selbst mehreres nicht blofs zweifelhaftes, sondern offenbar verwerfliches und erdichtetes annehme; 2) dafs er oft seicht raisonnire, auch manches als neu und sein eigen angebe, was vor ihm schon Andere behauptet haben; 3) dafs er Alles auf mechanische Naturursachen reducire, was leicht der Religion gefährlich werden möchte u. s. w.; in welchem letztern Vorwurf auch die Engländer Cudworth und Parker mit einstimmten.

Der Jesuite Gabriel Daniel bestritt oder persifflirte vielmehr die Cartesische Philosophie, besonders aber seine hypothesenreiche Physik in einem mit viel Leben und Witz geschriebenen Romane, Voyage du monde de Des Cartes, suivant la copie de Paris 1695. 12.

§. 18.
Freunde und Anhänger der Cartesischen Philosophie.

Obwohl nun die Gegner in dem, was sie an Des Cartes Philosophie tadelten, die Wahrheit offenbar auf ihrer Seite hatten, so erhielt sich doch die Cartesische Philosophie in Holland sowohl als in Frankreich eine Zeit lang in grofsem Ansehen, weil Jedermann fühlte, dafs sie bey allen ihren Mängeln der dürren und abstracten, besonders für die Naturlehre so unfruchtbaren Scholastik weit vorzuziehen, und auch sogar als ein sinnreiches Spiel noch immer mehr werth sey, als eine verdrüfsliche und unnütze Arbeit.

Unter Des Cartes Freunden waren die vorzüglichsten:

a) Louis de la Forge, Arzt zu Saumur in den Niederlanden, der den von Des Cartes unvollendet gelassenen Theil der Philosophie von der menschlichen Seele vollendete. (S. Traité de l'Esprit de l'homme, par Louis la Forge Paris 1666. 4.) und desselb. Tract. de homine mit fortlaufenden Anmerkungen herausgab.

b) Claude de Clerselier, († 1686.) der Herausgeber der opera posthuma, und des Briefwechsels des Des Cartes.

c) Arnold Geulinx, († 1669) der Entwickler des Systems der gelegenheitlichen Ursachen, causarum occasionalium.

d) Jacob Rochault, († 1675.) Freund und Schwiegersohn des Clerselier, ein besonders eifriger Anhänger der Cartesischen Physik.

e) Peter Sylvan Regis, († 1707) erst Des Cartes unbedingter Anhänger, nachher aber ein prüfender Selbstdenker, der 1690 ein eigenes System der Philosophie (Cours entier de la Philosophie, Paris 1690. IV Tomi 4.) herausgab, darinnen er mehrere Sätze des Cartesius anders bestimmte.

f) In den Niederlanden gab der Arzt Antoine le grand zu Douay Institutiones philosophiae secundum Principia Renati Des Cartes nova Methodo adornatas heraus, die zu London 1678, und zu Nürnberg 1679 erschienen.

g) Zu Duisburg endlich lehrte Joan. Clauberg, († 1665) Cartesische Philosophie.

In Deutschland kam übrigens diese Philosophie nie zu grofsem und allgemeinen Ansehen, weil daselbst der Scholasticism bis auf des Thomasius Zeiten herrschend blieb. —

In Italien wurde die neue Philosophie des Des Cartes schon 1663 durch die päpstliche Curie auf Betrieb der Jesuiten verbothen, wiewohl auch einige Einzelne aus diesem Orden der neuen Philosophie günstig waren. So z. B. philosophirte um die Zeit Athanasius Kircher aus Fulda gebürtig, († 1682) reich an Grillen und abentheuerlichen Vermuthungen, über den Magnet, nach der Weise Des Cartes, (S. Athanasius Kircher Magnes sive de arte Magnetica Coloniae 1643. 12.) Magneticum naturae regnum, sive de triplici magnete, inanimato, animato, et sensitivo. Amsterdam 1667. 12.)

§. 19.

Entwicklung des Cartesischen Dualismus zum einseitigen absoluten Realismus durch Spinoza, dann zum idealen Mysticismus durch Malebranche und endlich zum Monadismus durch Leibnitz.

Bald nahm jedoch die raisonnirende halbe Idealistik des Des Cartes (welche ursprünglich weiter nichts als ein unversöhnter, die Gegensätze starr auseinander haltender und im unmittelbaren und individuellen Selbstbewufstseyn befangenen Dualismus war;) — ganz andere und viel interessantere Gestaltungen an; indem nämlich im Fortgange der

Zeit, die drey constituirenden Elemente der Cartesischen Philosophie, a) das Wissen des Seyns; b) das Wissen des Denkens, oder des Wissens; und c) das Wissen der Einheit des Seyns und des Wissens eins, nach dem andern einzeln bis zur endlichen Verklärung und zum lebendigen Uebergang in einander sich entwickelten.

Die einseitige Entwickelung des ersten Elements, der unbedingten und unendlichen Einheit des Seyns, als der einzigen Substanz gab und erzeugte zuförderst a) die Alleins-Lehre des verirrten Tiefdenkers Spinoza, dem über der Anschauung des Seyns der Kreatur im Absoluten, alles Seyn der Kreatur an sich selbst untergieng und verschwand; — b) dann den Mysticismus des Malebranche, dem alles richtige Erkennen ein Schauen und Ergreifen der Dinge in Gott war, und endlich c) den Monadismus des Leibnitz, der die Lehren seiner beyden Vorgänger gewissermassen in Eins zu vereinigen, und die Vernunft-Ansicht mit dem Verstandes-Begriff zu versöhnen suchte.

Von den genannten Männern gehört jedoch der einzige Spinoza ganz, Malebranche hingegen und Leibnitz nur zum Theil dem XVII. Jahrhundert an. —

Die Entwickelung des zweyten Elements des empirischen und rationalen Idealismus durch Bercley und Fichte, so wie endlich die Ineinsbildung des Realismus und Idealismus zu einer in sich selbst vollendeten Vernunft-Wissenschaft fällt noch später in die zweyte Hälfte des XVIII. und den Anfang des jetzigen XIX. Jahrhunderts.

§. 20.

Baruch (Benedict) v. Spinoza, Charakter dieses Mannes und seiner Schriften.

Baruch, oder Benedict v. Spinoza von jüdischen Eltern geboren zu Amsterdam 1632, verliefs

die Synagoge 1660 ohne jedoch förmlich durch die Taufe zu dem Christenthum überzutreten, obwohl er zuweilen dem lutherischen Gottesdienste beywohnte, und gute Predigten sehr schätzte. Er starb 1677.

Dieser Mann steht unter den neuern Philosophen als der erste Vollender der Philosophie als Alleins-Lehre da; indem er nämlich das Seyn und das Denken, auf deren starr auseinander gehaltenen Gegensatz des Des Cartes System, welches Spinoza in seiner Jugend studirt hatte, erbauet war, im Sinne der Eleatiker als unbedingte Einheit auffaſste; und folglich das Absolute (zu welchem Des Cartes nur seine Zuflucht nahm, wenn sein endliches Princip das „cogito ergo sum," nicht mehr hinreichte,) als erste und einzige Substanz an die Spitze seines Lehrgebäudes stellte, also nach der ältern und neuern Lehre der jüdischen Kabbalisten und der christlichen Theosophen alle Dinge in Gott schauend.

Spinoza war der Spekulation so eifrig ergeben, daſs er gewissermassen der ganzen Welt absagte, von allen Geschäften und Besuchen sich losmachte und aus der Stadt auf das Land zog, um daselbst mit grösserer Muſse zu studiren. An dieser eingezogenen Lebensweise fand er so groſses Vergnügen, daſs manchmal ein Vierteljahr vorübergieng, ohne daſs er auch nur einen Fuſs aus dem Hause setzte.

Dieses verborgene Leben, welches ihm unvermerkt über dem Studium der Philosophie, und über der Verfertigung von Vergrösserungs- und Ferngläsern dahinfloſs, verhinderte jedoch die Ausbreitung seines Ruhmes nicht, sondern er erhielt von allerley Orten theils Briefe, theils Besuche merkwürdiger Personen, und der Churfürst von der Pfalz Karl Ludwig — lieſs ihm 1673 durch Johann Ludwig Fabricius einen öffentlichen philosophischen Lehrstuhl an der Universität

zu Heidelberg antragen; er aber schlug denselben als ein Amt aus, welches sich mit seiner Begierde der ungehinderten Wahrheitsforschung nicht zum Besten vertragen würde. Sieh. opp. posthuma Epistol. 53. 54.

Endlich fiel er in eine schleichende Krankheit, woran er in Haag den 21. Februar 1677 etwas über 44 Jahre alt, starb, ohne dafs sonst Jemand, als allein sein Freund und Arzt Ludwig von Meier, der nachmalige Herausgeber seiner Opera posthuma, bey seinem Tode zugegen war.

Diejenigen, welche einigen Umgang mit ihm gehabt haben, und selbst die Bauern auf dem Lande, wo er einige Zeit einsam lebte, bezeugen einhellig, dafs er ein sehr leutseliger, ehrlicher, dienstfertiger und in seinen Sitten sehr ordentlicher Mann gewesen sey.

Seine Schriften, die auf uns gekommen sind, bestehen 1) aus den Cogitatis metaphysicis ad principia Philosophiae Cartesianae 1663. 2) aus einem theologisch-politischen Traktate de libertate philosophandi 1670, und endlich 3) aus den von Meier herausgegebenen nachgelassenen Werken, enthaltend die Ethik, die Briefe, eine Abhandlung de Emendatione Intellectus, und eine hebräische Grammatik. — 1677.

Die neueste und vollständigste Ausgabe seiner sämmtlichen Werke, mit der Lebensbeschreibung des Philosophen nach Colerus, ist die von Professor H. E. G. Paulus unter dem Titel: Benedicti de Spinoza opera, quae supersunt omnia, iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris, nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent, addidit H. E. G. Paulus, Jenae 1802. II. Vol. 8.

Um die Darstellung des Spinozischen Lehrgebäudes haben sich unter den neuern besonders verdient

gemacht: Friedrich Heinrich Jacobi über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelsohn, Leipzig 1786. 8. und Breslau 1789, vermehrte Auflage; siehe auch Jacobi's sämmtliche Schriften, IV. Band, 1. Abtheilung; und Jos. Gottfried Herder; Gott; einige Gespräche, Gotha 1787. 8.

§. 21.

Uebersicht des Spinozischen Lehrgebäudes; I. Von Gott dem Unendlichen, oder auch von der natura naturans.

Spinoza betrachtete die ganze Philosophie als Tugendkunst, die Tugend aber als Liebe Gottes hervorgehend aus dessen Erkenntniſs; (amor enim Dei non nisi ex cognitione ejus oritur. Tractat. Theolog. cap. 4. p. 42). — Daher überschrieb er das ganze System seiner Lehre als Ethik und nannte den ersten Theil derselben de Deo, sive de Infinito, den zweyten aber, de Mente, seu de finito.

Das ganze Werk ist in der geometrischen oder mathematischen Methode verfaſst; d. h. in jedem Theile werden erst einige Definitionen und Axiomata vorausgeschickt, und dann folgen die Propositionen, oder Lehrsätze mit ihren Beweisführungen, (demonstrationen) Folgensätzen, (corollarien) und Erläuterungen. (scholien.)

Folgendes ist die Uebersicht seines Lehrgebäudes:

I. Von Gott, oder dem Unendlichen, d. i. von der natura naturans; Ethic. Pars I.

1. Ursache seiner selbst ist das, dessen Wesen sein Seyn in sich faſst, oder dessen Wesen nicht anders als seyend gedacht werden kann. Ethic. Part. I. per causam sui intelligo id, cujus Essentia involvit existentiam; sive id cujus natura non potest non concipi nisi existens.

2. Ursache seiner selbst ist daher einzig und allein das Unendliche, die einzige Substanz, oder dasjenige Seyn, das in sich selbst ist, und das sich durch sich selbst denken läfst, dessen Begriff also keines andern Begriffes bedarf: folglich das nicht von andern Abhängige, das Absolute, die höchste Realität. Ibid. propos. 5. Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur, h. e. cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debet; — porro substantia hujusmodi esse nequit nisi una. Propos. 6. nec fingi potest producta ab alio; — Propos. 8. ac necessario est infinita. Vergl. oben den Auszug aus Des Cartes §. 12. Lehrsatz 7.

3. Was der Verstand als zum Wesen der Substanz selbst gehörig, begreift, heifst Attribut, was hingegen als blosse Affektion der Substanz, und folglich als in einem andern (nicht in ihr selbst) seyend, und seinen Grund habend begriffen wird, heifst modus. definit. 4. 5. Per Attributum intelligo, id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejus essentiam constituens: — per modum intelligo affectiones substantiae, sive id, quod in alio est, et per quod etiam concipitur.

4. Das absolute Wesen, die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, ist Gott; das ewige, wahrhafte und nothwendig existirende Wesen. Definit. 6. Per Deum intelligo Ens absolute infinitum, h. e. substantiam constantem ex infinitis attributis, quorum unum quodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. — Definit. 11. Deus porro, sive substantia constans infinitis attributis necessario (vere et aeterne) existit.

5. Als Substanz ist Gott die unendliche und reine Affirmation, da er ferner seinem Wesen nach einfach

und untheilbar ist; so sind dann also das ausgedehnte und das denkende Wesen nicht zwey verschiedene Substanzen, sondern nur Attribute oder Modificationen der Attribute der göttlichen Substanz. Propos. 8. Schol. 1. Infinitum (adeoque etiam substantia infinita) absoluta affirmatio est. — Porro ex eadem ratione infinitatis sequitur etiam, infinitum nonnisi unum et quidem indivisibile esse posse. — Propos. 13. Schol. — Propos. 14. Corrol. 1. Sequitur secundo rem extensam, et rem cogitantem vel Dei attributa esse, vel affectiones attributorum Dei.

6. Alles ist in Gott, und ohne Gott kann nichts seyn, noch gedacht werden. Propos. 15. Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse vel concipi potest. — Propos. 15. Ex necessitate autem divinae naturae infinita infinitis modis (h. e. omnia, quae sub intellectum divinum cadere possunt), sequi debent.

7. Gott handelt und wirkt ohne allen Zwang oder Willkür, pur allein nach den ewigen Gesetzen seiner eigenen göttlichen Wesenheit. Er ist also die immerwährende (immanente) nicht vorübergehende Ursache aller Dinge; weil alle Dinge nicht nur in ihrer Existenz, sondern auch ihrer Wesenheit nach durch seine eigne göttliche Existenz und Wesenheit bestimmt sind. Propos. 17. Deus ex solis naturae suae legibus, et a nemine coactus agit. — Propos. 18. Deus ergo est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. — Propos. 25. Deus est causa efficiens non tantum rerum existentiae, sed etiam essentiae.

8. Darum giebt es nirgends in der Welt eine Zufälligkeit, sondern alles ist durch die innere Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Art zu existiren und zu wirken. — Propos. 29. In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex

necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.

9. Die naturirende Natur ist die, welche in sich selbst ist, und durch sich selbst begriffen wird; (vergleiche oben Lehrs. 2.) Die naturirte (erzeugte) hingegen ist diejenige, welche alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur fliefsend, umfafst. Schol. Propos. 29. Per naturam naturantem nobis intelligendum est, id quod in se est, et per se concipitur; nempe Deus, quatenus ut causa libera consideratur; per naturam naturatam autem intelligo, id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur; h. e. omnes attributorum Dei modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt, et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt.

10. Gott wirkt nicht nach Willkühr, sondern nach der innern Nothwendigkeit seines Wesens, auch ist sein Wille von seiner Erkenntnifs nicht verschieden, noch schafft er die Dinge nach einem Ideale des Guten, oder handelt nach einem moralischen Zwecke, (denn dann würde etwas ausser seinem Wesen vorhandenes gesetzt; da doch Gott die einzige Ursache sowohl von dem Wesen als dem Daseyn aller Dinge ist.) — Auch seine Macht ist Eins mit seinem Wesen selbst; denn aus der Nothwendigkeit seines Wesens folgt, dafs er die Ursache seiner selbst und aller Dinge ist. Seine Macht also, vermöge welcher er selbst Alles ist und wirkt, ist eben sein Wesen selbst. Propos. 32. Corrol. 1. Deus non operatur ex libertate voluntatis. Propos. 33. Et res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuere, quam quo productae sunt. Dieses nämliche lehrte auch Abaelard. (Siehe oben im II. Bande den Anhang Nro. III zu §. 16.) Ferner Propos. 17. Schol. Porro intellectus Dei, qui est revera causa rerum, cum ipsius voluntate et potentia

tentia essentialiter unum et idem est. — Propos. 33. Schol. 2. Nec agit Deus sub ratione boni, sic enim aliquid esse extra Deum boni deberet, quod a Deo non dependet, et ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendat, vel ad quod tanquam ad certum scopum collimet. — Proposit. 34. Dei quoque potentia est ipsa ejus Essentia; ex sola enim necessitate Dei Essentiae sequitur, Deum esse causam sui et omnium rerum. Ergo Dei potentia, qua ipse et omnia sunt et agunt, est ipsa ejus Essentia. Vergl. auch das Schlufs-Scholion der 36sten Proposition, oder den Anhang am Ende des ersten Theils der Ethik.

§. 22.

Fortsetzung des Spinozischen Lehrgebäudes. —

II. Von der geistigen Natur, den Ideen und der Seele des Menschen. Ethic. Pars II.

1. Das Denken ist ein Attribut Gottes; — die einzelnen Gedanken des göttlichen Verstandes sind folglich so viele Modificationen, welche das göttliche Wesen auf eine bestimmte und endliche Weise ausdrücken. Nun kann aber Gott Unendliches auf unendliche Weise denken; also kann er sich auch die Idee seines eigenen Wesens, und alles dessen, was aus demselben fliefst, bilden. — Ethic. Part. II. Propos. 1—3. Cogitatio attributum Dei est. — Etenim singulares cogitationes, sive haec et alia cogitatio modi sunt, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt. Competit ergo Deo, utpote necessario virtute cogitandi infinito, infinita infinitis modis cogitare: h. e. datur in Deo necessario idea tam ejus Essentiae, quam omnium quae ex ejus Essentia necessario sequuntur. Omne enim, quod in Dei potestate est, necessarium est.

2. Die Idee Gottes kann vermöge der Einzigkeit des göttlichen Wesens nur eine einzige seyn. Propos.

4. Idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest, non enim comprehendit intellectus divinus quidquam nisi ipsum Deum et ejus attributa. Est autem Deus nonnisi unicus.

3. Das formale Seyn der Idee ist eine Denkweise, welche Gottes Wesen, in so ferne er denkend ist, auf bestimmte Weise ausdrückt. Denn die Modificationen eines jeden Attributs haben Gott nur in so ferne zur Ursache, als er unter dem Attribute, dessen Modificationen sie sind, nicht unter einem andern gedacht wird, weil ein jedes Attribut für sich begriffen wird. Prop. 5. 6. Esse formale Idearum, Deum quatenus tantum ut res cogitans concipitur, pro causa agnoscit, et non quatenus alio attributo explicatur h. e. Tam Dei attributorum, quam rerum singularum ideae non ipsa ideata sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum quatenus est res cogitans. Porro cujusque attributi modi, Deum quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, et non quatenus sub alio consideratur pro causa habent.

4. Die Dinge selbst folgen mit derselben Nothwendigkeit, aus dem göttlichen Seyn, wie die Ideen derselben aus dem göttlichen Denken. — Die Dinge und die Ideen derselben haben also gleiche Nothwendigkeit, Ordnung und Verknüpfung. Coroll. Propos. 6. Eadem necessitate sequuntur res ideatae ex Esse divino ac ipsas (rerum) ideas ex attributo cogitationis divinae consequi ostendimus. Propos. 7. Porro ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.

5. Alles also, was ist, ist mithin Modification der einen unendlichen Substanz, die bald unter dem Attribute der Ausdehnung, bald unter dem des Denkens begriffen wird; folglich ist auch der modus der Ausdehnung und der Begriff dieses modus (die res

ideata, und die idea) Eins, und nur im Ausdrucke verschieden. Schol. Propos. 7. Omne ergo quidquid est, et ab infinito intellectu concipitur, ad unicam tantum substantiam pertinet, imo una et eadem est substantia, quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur. Etenim e. gr. modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa. Id quod quidam hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas, unum idemque esse. E. gr. Circulus in natura existens, et idea circuli existentis, quae etiam in Deo est, una eademque est res, quae tamen per diversa attributa explicatur. Et ideo sive naturam sub attributo extensionis, sive sub attributo cogitationis concipimus, unum eundemque ordinem, sive unam eandemque causarum connexionem, h. e. easdem res invicem sequi concipimus.

6. Die Ideen der Dinge existiren in der unendlichen Idee Gottes. — Gott ist mithin die Ursache jeder Idee eines endlichen wirklich existirenden Dinges, nicht in so ferne er ein absolut-denkendes Wesen ist, sondern in so ferne sein unendlicher Verstand durch eine gewisse andere Idee eines endlichen Dinges modificirt ist, und diese wieder durch eine andere, u. s. w. ins Unabsehbare. Propos. 8. Ideae rerum singularium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, sicuti ipsae res ideatae in divinae Essentiae infinitis modis continentur. — Propos. 9. Porro idea rei singularis actu existentis Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis existentis idea affectus consideratur; cujus etiam Deus est causa, quatenus ab alia tertia affectus est idea, et ita in infinitum.

7. Auch die menschliche Natur wird also durch gewisse Modificationen göttlicher Attribute constituirt.

Propos. 10. Coroll. Hinc sequitur etiam Essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus. Est enim et ipsa aliquid, quod in Deo est, et quod sine Deo nec esse, nec concipi potest. Sequitur ergo, ut sit affectio vel modus, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimat.

8. Die menschliche Vernunft ist folglich in Wahrheit ein Theil der unendlichen Vernunft: — und wenn wir sagen, dafs die menschliche Vernunft dieses oder jenes begreife, so sagen wir mit andern Worten nur dieses: „dafs Gott, nicht in wie ferne er unendlich, sondern in wie ferne er gerade die Wesenheit der endlichen oder menschlichen Vernunft ist, diese oder jene Idee habe. Propos. 11. Corrall. Sequitur ergo, mentem humanam partem esse divini intellectus: ac proinde cum dicimus, mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habeat ideam.

9. Der Gegenstand der Idee, dadurch die menschliche Vernunft verwirklichet wird, ist der Körper; nämlich ein besonderer Modus der Ausdehnung, welcher actu existirt, und nichts anders. Propos. 13. Objectum ideae humanam mentem constituentis est ipsum corpus; sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud.

10. Die Idee des menschlichen Körpers, dadurch die menschliche Vernunft verwirklicht wird, ist keine einfache, sondern aus sehr vielen andern Ideen zusammengesetzt; und daraus folgt, dafs die menschliche Seele durch die Ideen von den Affectionen ihres eigenen Körpers nicht nur zur Erkenntnifs dieses, sondern auch der andern äussern Körper, welche auf

ihn einwirken, gebracht wird. Propos. 15. Idea, quae Esse formale humanae mentis constituit, (nimirum idea corporis sui organici) non est idea simplex, sed ex plurimis ideis composita. Propos. 16 et Coroll. Cumque idea cujuscunque modi, quo corpus humanum a corporibus externis afficitur, et hujus et illorum conceptum involvat, sequitur mentem humanam plurimorum corporum naturam unacum sui corporis natura percipere. — Propos. 19. Et quodsi corpus humanum affectum est eo modo, qui naturam corporis alicujus externi involvit mens humana idem corpus externum, ut actu existens, et ut sibi praesens contemplabitur.

11. Die Vernunft ist eben so mit dem Körper als ihrer Verwirklichung (Objectivisirung) Eins; wie die Idee der Vernunft Eins ist mit der Vernunft. Geist und Körper sind daher nur Ein und dasselbe Individuum, welches jedoch jetzt dem Attribute des Denkens, jetzt unter dem Attribute der Ausdehnung begriffen wird. Propos. 21. Idea mentis eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori. Schol. Propos. cit. Unde perspicuum est mentem et corpus unum et idem esse individuum, quod jam sub cogitationis, jam sub extensionis modo concipitur.

12. Alle Ideen sind, auf Gott bezogen, wahr; weil alle Ideen in Gott ihrem Gegenstande vollkommen entsprechen, und folglich adäquat sind: dagegen ist die Erkenntnifs des Einzelnen immer unvollkommen; weil das Einzelne immer nur durch das Einzelne bestimmt, und also zufällig ist. Propos. 32. Omnes Ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt: omnes enim ideae, quae in Deo sunt, cum suis ideatis omnino et adaequate conveniunt. — Propos. 34. Atque proinde etiam omnis idea, quae in nobis est, absoluta sive adaequata, et perfecta; vera est. Propos. 29. Coroll. et Schol.

Quoties vero mens externe tantum, nempe ex rerum fortuito concursu determinatur ad hoc vel illud contemplandum (extra nexum internum, quam illud objectum ad universam naturam habet); toties nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum ideam habet.

13. Jeder Irrthum, d. i. jede falsche Vorstellung entspringt aus inadäquaten Ideen der Einbildungskraft; dagegen die Vernunft (mens), welche adaequate Begriffe und Ideen von den Eigenschaften der Dinge enthält, immer wahrhaft ist. Propos. 35. Falsitas consistit in (verae) cogitationis privatione, quam ideae inadaequatae, sive mutilatae et confusae involvunt. — Propos. 34. Dum contra omnis idea, quae in nobis est absoluta, sive adaequata et perfecta, vera est.

14. Wer eine wahre Idee hat, der weiſs zugleich, daſs er eine wahre Idee habe, und kann an ihrer Wahrheit nicht zweifeln. — Nun aber, ist es der Vernunft wesentlich, nur immer wahre Ideen zu haben; d. h. die Dinge immer nur nach der Nothwendigkeit, niemals nach ihrer Zufälligkeit zu betrachten. Propos. 43. Schol. Qui veram habet ideam, simul scit, se habere veram ideam, nec de rei veritate potest dubitare. — Est enim veritas norma sui, et falsi. — Propos. 44. Porro de natura rationis est, res non ut contingentes sed ut necessarias, adeoque sub aeternitatis ratione contemplari, h. e. non habere nisi veras ideas.

15. Jede Idee eines wirklich existirenden Körpers oder einzelnen Gegenstandes faſst das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich; denn die Idee des Endlichen, das wirklich existirt, begreift die Idee (das Wesen) und die Wirklichkeit (die Existenz) in sich. Das Endliche aber ist in Gott, in so fern dasselbe unter dem Attribute gedacht wird, dessen Modification dieses Endliche ist. Propos. 45. Unaquaeque cujuscun-

que corporis, vel rei singularis actu existentis idea Dei naturam et infinitam Essentiam necessario involvit; nequit enim ulla vel minima harum rerum absque vel sine Deo concipi, quia unaquaeque Deum pro causa habet, quatenus sub eo attributo consideratur, cujus ipsae res modi sunt.

16. Die Erkenntniſs des unendlichen und ewigen Wesens der Gottheit, das jede adaequate Idee in sich faſst, ist adaequat, und vollkommen. Propos. 46. Cognitio aeternae et infinitae Essentiae Dei, quam unaquaque idea involvit, est adaequata et perfecta.

17. Die menschliche Vernunft, als das Vermögen adaequater Ideen, faſst also ganz ungezweifelt eine adaequate Erkenntniſs des göttlichen Wesens in sich, d. h. Gottes unendliche Wesenheit und Ewigkeit kann keinem Menschen unbekannt seyn. Propos. 47. Mens humana (adaequatas Ideas habens) adaequatam quoque indubitate habet cognitionem aeternae et infinitae Essentiae Dei. Schol. §. cit. Hinc videmus, Dei infinitam Essentiam ejusque aeternitatem non posse non omnibus esse notam.

18. Je tiefer und vollkommener Jemand die Wesen jedes einzelnen Dinges erkennt, desto vollkommner erkennt er Gott. Propos. 24. Part. V. Quo magis res singulares intelligimus eo magis Deum intelligimus. Das heiſst mit andern Worten: „der Weg zur richtigen Theologie ist eine wissenschaftliche Physik; und die Stütze der Speculation eine richtige Naturbeobachtung.

19. Wer die Dinge nicht in ihrer Beziehung auf eine gewisse Zeit oder auf einen gewissen Ort, sondern als gesetzt in Gott und folgend aus der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens erkennt; der kann nicht umhin, Gott in sich, und sich selbst in Gott zu

erkennen. Schol. Propos. 29. et Propos. 30. Part. VI. Res omnes, quas sub aeternitatis specie concipimus, i. e. quatenus ipsae in Deo continentur, et ex necessitate divinae naturae consequuntur, necessario aeternam et infinitam Dei Essentiam involvunt; hinc quicunque res ita concipit, non potest non scire, se ipsum et res omnes in Deo esse, et per Deum concipi.

§. 23.

Fortsetzung des Spinozischen Lehrgebäudes.

III. Von dem Willen und den Leidenschaften des Menschen. Ethic. Pars II. III. IV.

1. Der Wille des Menschen ist nicht absolut frey; denn er wird immer von einer Ursache bestimmt: auch sind absolute Vermögen in einem Wesen, das selbst als eine Modification des unendlichen Wesens existirt, undenkbar. Freyheit und Willkür sind daher Täuschung: denn was in der Vernunft Entschluſs ist, das zeigt sich in der Natur als Trieb und Bestimmung. Part. II. Propos. 48. In mente nulla est absoluta sive libera voluntas; sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae rursus ab alia determinata est, et haec iterum ab alia et sic infinitum. — Schol. Propos. cit. Etenim cum mens certus et determinatus modus cogitandi sit, non potest esse actionum suarum causa absolute libera. Eodem autem modo demonstratur, etiam in mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, volendi etc.

2. Wollen und Denken sind Eins: denn auch der Wille ist eine Idee, wodurch jedes einzelne Wesen bestimmt wird. Propos. 49. cum Coroll. et Scholio finali Part. II. Voluntas et intellectus unum idemque sunt: Etenim voluntas et intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones et ideas sunt et singularis voli-

tio et idea unum sunt et idem; ergo voluntas et intellectus unum sunt et idem.

3. Das Handeln der Vernunft entspringt aus adaequaten Ideen; aus inadaequaten hingegen die Passivität. Propos. 1—3. Part. III. cum definit. 2. Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur: nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit; et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur.

4. Jedes Ding kann nur durch eine ihm äussere Ursache zerstört werden: denn die Bestimmung jedes Dinges ist Affirmation (Behauptung), seines Wesens; folglich hat es in sich selbst nichts sein eigenes Wesen, zerstörendes oder negirendes, sondern vielmehr hat es den Trieb in sich, sich selbst zu erhalten, oder in sich zu beharren, dieses ist seine Thätigkeit. Propos. 4. Nulla res nisi a causa externa potest destrui: dum enim ad ipsam solam et non etiam ad res externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere. — Propos. 5. Neque enim res contrariae, quarum una alteram possit destruere, in eodem subjecto esse possunt. Propos. 6. Potius unaquaeque res quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur. — Propos. 7. Et hic ipse conatus est ipsissima rei Essentia actualis.

5. Das Streben überhaupt ist, auf die Vernunft bezogen, Wille; auf die Vernunft und den Körper zugleich Trieb, der mit Bewufstseyn verbunden Begehren heifst. Es fliefst aber jedes Streben immer aus der Natur des strebenden Wesens selbst; denn wir wollen und begehren nichts, weil wir es für gut halten, sondern umgekehrt wir halten es für gut, weil wir es begehren. Schol. Propos. 9. Conatus, cum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul, appella-

tur appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam hominis Essentia. — Constat itaque ex omnibus, nihil nos conari, velle, appetere, vel cupere, quia id bonum esse judicamus, sed contra nos propterea aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.

6. Das erste, was in dem Wesen der endlichen Vernunft liegt, ist die Idee des wirklich existirenden Körpers, an dem sie dargestellt ist, darum ist auch das erste und vornehmste Streben, derselben, die eigene und individuelle Existenz zu erhalten. Propos. 10. Primum quod mentis Essentiam constituit, est idea corporis sui organici actu existentis, primus itaque et perspicuus nostrae mentis conatus est, corporis nostri existentiam affirmare. (Adeoque conari illud conservare.) Vergl. oben §. 22. Lehrs. 9. 10. 11.

7. Den Veränderungen unsers Körpers sind die Zustände und Veränderungen unsers Gemüths analog: denn was die Thätigkeit unsers Körpers hemmt, oder befördert, das hemmt und befördert auch die Thätigkeit des Geistes. Propos. 2. Part. III. Equidem nec corpus mentem ad cogitandum nec mens corpus ad motum et quietem determinare potest: eoquod res cogitans nonnisi per modum cogitandi, res vero extensa nonnisi per modum extensionis determinari possit. Propos. 11. cit. Part. Sed tamen quia mens et corpus se invicem ut idea et ideatum habent, hinc quidquid corporis nostri potentiam agendi auget vel minuit, juvat vel coërcet; ejusdem rei idea similiter mentis nostrae cogitandi potentiam auget vel minuit, juvat vel coërcet.

8. Da Denken und Wollen Eins sind, (S Lehrs. 2. dieses §.) so ist auch die Erkenntnifs des Guten und Bösen nichts anders als der Affect der Freude und Traurigkeit, wenn wir uns des einen oder des andern

bewufst sind: denn die Idee ist mit dem Affecte Eins, wie der Geist mit dem Körper. Darum strebt jeder Gute nach dem Guten und flieht das Böse nach einem seiner Natur eingepflanzten Triebe. Pars II. Propos. 49. cum Coroll. et Schol. Hinc etiam cognitio boni et mali nihil aliud est nisi laetitiae et tristitiae affectus, quatenus ejus unde laetamur vel tristamur, sumus conscii; quatenus enim rem aliquam nos laetitia vel tristitia afficere percipimus, eandem bonam vel malam vocamus; atque adeo boni vel mali cognitio nihil aliud est, quam laetitiae vel tristitiae idea, quae non potest non ipsum laetitiae vel tristitiae affectum producere; siquidem haec idea eodem modo unita est affectui, ac mens unita est corpori.

9. Das Handeln nach dem Gesetze der eignen Natur ist Tugend, jemehr also der Mensch dem Triebe seiner vernünftigen Natur gemäfs handelt, d. h. je mehr er sich als Vernunftwesen zu behaupten strebt, desto tugendhafter ist er; denn die Tugend des Menschen wird einzig durch das Wesen des Menschen, d. i. durch den Trieb in seinem wahren Seyn zu beharren, bestimmt. Propos. 19. Part. IV. Quod quisque ex legibus naturae suae (rationalis) necessario appetit et aversatur, id bonum vel malum hujus naturae est. — Propos. 20. ibid. Porro quo quisque quod sibi (vere) utile est, id quod ad Esse suum pertinet, conservare conatur; eo magis virtute praeditus est. Est enim virtus, ipsa humana potentia, quae sola hominis Essentia definitur; h. e. quae solo conatu, quo homo in Esse suo perseverare conatur, definitur.

Anmerk. Hier ist, damit man den Spinoza nicht unrecht verstehe, wohl zu merken: „dafs von der vernünftigen Natur, und von dem wahren Seyn des Menschen in Gott, nicht aber von seiner thierischen Natur, von seinem zeitlichen Vortheile und von seinen scheinbaren von Gott getrennten für sich beste-

hen die Rede sey.“ — Denn sonst würde gerade die erhabenste Sittenlehre als die niedrigste und verwerflichste Theorie der Selbstheit und des Eigennutzes erscheinen.

§. 24.

Fortsetzung von des Spinoza's Lehrgebäude.

IV. Von dem höchsten Gute des Menschen. Ethic. Pars IV. V.

1. Das höchste Gut des Menschen ist die (lebendige) Erkenntnifs Gottes: je mehr wir Gott erkennen, desto vollkommner werden wir seinem Willen nachkommen, und desto seliger werden wir eben hierdurch werden. Schol. fin. Part. II. et Propos. 28. Part. IV. Summa nostra felicitas sive beatitudo in sola (viva et vivificante) Dei cognitione consistit; quo magis magisque nimirum Deum intelligimus, eo promtiores erimus, ut ex solo Dei nuta vivamus, in quo ipso summa simul et felicitas et libertas consistit.

2. Da alle Menschen zu dieser Erkenntnifs gelangen mögen, so können auch alle des höchsten Gutes, d. h. der höchsten Seligkeit theilhaftig werden; und keiner wird den andern daran hindern wollen oder mögen. Propos. 36. Summum bonum omnibus commune est, eoque omnes aeque gaudere possunt. Propos. 35. Impossibile quoque est, ut homines, quatenus ex rationis ductu vivunt, sibi contrarientur, et non potius amice conveniant. —, Propos. 37. Unusquisque enim, qui sectatur virtutem quod sibi appetit, reliquis etiam hominibus cupiet, et eo etiam magis, quo majorem Dei habuerit cognitionem.

3. Alles, was wir thun und wünschen nach der Idee des göttlichen Wesens, d. h. aus einem Beweggrunde der Erkenntnifs und Liebe Gottes, d. i. religiös. Schol. 1. Propos. 37. Quidquid cupimus, et agimus, cujusque causa sumus, quatenus Dei ideam habemus,

sive quatenus Deum cognoscimus ad religionem refero. Propos. 25 et 27. Part. IV. cit. Quicunque res omnes in Deo cognoscit, h. e. res omnes ad Deum refert, is ad summam perfectionem transiit, et plenissimam felicitatem.

4. Die intellectuale, aus der lebendigen Erkenntniſs Gottes hervorgehende Liebe ist ewig und unzerstörbar: denn sie ist im Grunde die eigene Liebe Gottes, in so ferne er durch das Wesen der menschlichen Vernunft begriffen wird, d. h. die intellectuale Liebe des Menschen zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit welcher Gott sich selbst umfaſst. Propos. 33. 36. Part. IV. Amor Dei intellectualis, qui tertio cognitionis genere (scil. illo, quo ratio semetipsam immeditate intelligit) oritur, est aeternus; imo est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per Essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest, h. e. mentis erga Deum amor est pars infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.

5. Die Seligkeit, die der Mensch in dieser Liebe findet, ist nicht Belohnung der Tugend, sondern gerade die seligmachende Tugend selbst. Propos. 42. Part. V. Beatitudo hujus amoris non est virtutis praemium, sed virtus ipsa: nec oritur ex coërcitione affectuum, sed potius potestas coërcendi affectus ex ipsa beatitudine jam adepta oritur.

§. 25.

Forts. von des Spinoza's Lehrgebäude.

V. Vom Organismus des Gesammtlebens der Menschheit und dem Staate. Pars IV.

1. Der Weise denkt mehr darauf, wie er vernünftig lebt, als daſs er sich ängstigen sollte, wegen des Todes. Propos. 67. Part. IV. Sapientia non est mortis, sed vitae meditatio.

2. Da nun die Menschen, insoferne sie dem Triebe der Vernunft gehorchen, nothwendig übereinkommen, und sich unter einander nützen, so wird der Weise seinen Ruhm darein setzen, daſs er, soviel an ihm gelegen ist, mache, daſs alle Menschen der Vernunft gehorchen. Propos. 35. Coroll. I. Part. IV. Cum itaque homines, quatenus ex ductu rationis vivunt, eatenus natura semper necessario conveniant, et nihil singulare in rerum natura sit, quod homini sit utilius quam homo, qui ex ductu rationis vivit: nulla re magis poterit sapiens ostendere, quantum arte et ingenio valeat, quam in hominibus ita educandis, ut tandem ex proprio rationis imperio vivant. Conf. Appendix. Part. 4. cap. 9.

3. Da nun ausser dem Staate, d. h. ausser einem gesetzlichen Organism des Gemeinlebens weder Ruhe noch Sicherheit, weder Eigenthum noch Gerechtigkeit, und mithin auch kein Vernunftleben möglich ist, sondern die Wildheit der Leidenschaften einen unbeschränkten Spielraum behalten würde, so wird der Weise das Leben im Staate, als das allein wahrhaft frey ist, allen übrigen vorziehen. Schol. 2. propos. 37. 73. Part. IV. Cum igitur extra civitatem neque quies neque securitas firma haberi, neque affectionum noxii impetus sufficienter coërceri, neque cujusquam aliquid proprium esse communi consensu, nec justitia communis administrari possit, quemadmodum vita rationalis exigit, hinc sapiens, qui ratione ducitur vitam in civitate, ubi ex communi decreto vivitur, utpote liberiorem et rationi magis consentaneam, vitae in solitudine ubi quisquis sibi soli obtemperat, praeferet.

4. Das höchste also, was die Vernunft erfinden konnte, die Vielheit in Einheit zu vereinigen, und zu machen, daſs jeder, um sich selbst zu nützen, auch andern nützen müsse; ist der Staat ein selbstständiger Organismus der Gemeinverfassung, der durch Gesetze

und Macht sich zu behaupten im Stande ist. Schol. Propos. 35. cit. et cap. 12. Append. Part. IV.

5. Der Vorzug des Weisen vor den übrigen, die der Wissenschaft entbehren, besteht darin, daſs während diese entweder ihrem eigenen Gelüsten oder einer äussern Macht gehorchen, und nimmermehr in sich selbst zur Ruhe kommen, auch nur leben, in so ferne sie leiden und getrieben werden; dieser hingegen Gott, sich selbst und die Natur erkennend, keinem Gesetze als seinem eignen gehorchet, und allein einer unzerstörbaren Ruhe genieſst, auch noch überdieſs der Ewigkeit gewiſs ist. Schol. fin. totius Ethic. Apparet ergo, quantum sapiens praepolleat ignaro: hic enim sola libidine agitur et a causis externis multis modis agitatur, nec unquam vera animi acquiescentia potitur, et simulac pati desinit, vivere etiam desinit. Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur, sed sui, ac Dei et rerum aeternae necessitatis conscius solus vera animi ac quiescentia potitur; scitque se esse nunquam desiturum. —

§. 26.

Kritik des Spinozischen Systems, und dessen Vergleichung mit den Theorien Fichte's und Schellings.

Die Alleinslehre des Spinoza, welche die Einheit alles Seyns und Denkens, Wesens und Wissens in der ersten absoluten Substanz ausspricht, ist nach Art der Eleatiker vollendet; (Siehe oben I. Band. §. 72.) Die Darstellungsweise aber offenbart eine jüdisch-orientalische Bildung. Der Grundgedanke des Systems ist: „daſs Alles, was ist, auf eine ewige und unbedingte Weise nur Ein unendliches Seyn, und Ein Wesen seye, darinnen alles endliche Seyn und Leben nur als Modification, nimmermehr aber in Wahrheit an

und für sich bestehe!" Es wird nur dadurch einseitig und verwerflich, dafs es über dem Seyn der Dinge im Absoluten, das eben sowohl gegründete Seyn der endlichen Dinge an sich selbst, und in Beziehung auf einander in der Endlichkeit, zu sehr vernachlässigt und als blofsen Schein ohne alle Realität hält, wodurch es in der That nicht nur dem verständigen Sinne für das Wirkliche anstössig, sondern auch der sittlichen Freyheit gefährlich wird, indem es keine sittliche Verklärung, d. h. kein willenvolles verdienstliches Streben des Endlichen zum Unendlichen zugiebt, sondern die Tugend für blofse Auszeichnung einer herrlichen Natur erklärt.

Dafs übrigens Spinoza's System nach seines Urhebers eigner Ansicht kein System der Gottesläugnung, sondern vielmehr des Mifskennens der Wahrheit des Endlichen ist; liegt aus dem bisher Gesagten wohl offenbar am Tag; aber auch so stehen die Resultate desselben noch immer mit dem Interesse der Vernunft, welches nicht blofs theoretisch, sondern auch praktisch ist, im offenbaren Widerspruche.

Vergleicht man Spinoza mit Fichte und Schelling, seinen Geistesverwandten aus unserer Zeit, so erscheint Spinoza's Lehrgebäude als philosophisches Epos im Anschauen des Absoluten, als des ewigen, unendlichen und einzigen Seyns und Lebens ruhend, folglich als objectiv, realistisch und plastisch. — Dagegen zeigt sich dann Fichtes Ich - Lehre, beschreibend das Ringen und Streben des sich selbst in seiner Wurzel zu erfassen sich bemühenden Ichs, als rein subjectiv, folglich idealisch, lyrisch, und musikalisch: — Schellings Identitäts-System endlich als die höhere Einheit des Spinozischen Realismus und Fichte'schen Idealismus schaut das endliche Leben als beschlossen in

dem

dem Unendlichen, und das Unendliche als sich selbst offenbarend zugleich und verhüllend, dargestellt am Endlichen; ohne dafs deswegen, (weil Eins in das Andere übergeht,) das Endliche oder das Unendliche aufhört, jedes an sich ein reales zu seyn. Schellings System ist also weder Eins-Lehre, noch Ich-Lehre, sondern Alleins-Lehre, und mithin wahrhaft dramatisch d. h. lebendig fortschreitend.

§. 27.

Freunde und Gegner Spinoza's bis auf die Zeiten Wolfs.

Spinoza's System war seiner Eigenthümlichkeit wegen durchaus unfähig, je allgemeinen Einflufs auf das Zeitalter zu gewinnen, wiewohl das Genie des Urhebers, so wie sein reines Interesse für Wahrheit von vielen seiner gelehrten Zeitgenossen, theils öffentlich, theils insgeheim anerkannt und hochgeschätzt wurde. — Seine erklärten Freunde und Anhänger waren:

1. Ludwig Meyer, sein Freund und Arzt, der Herausgeber von des Spinoza's opera posthuma; auch selbst berühmt durch einen Tractat unter dem Titel: Philosophia S. Scripturae interpres Eleutheropoli 1666. 4. Deutsch übersetzt von Semmler, Halle 1776. 8.

2. Abraham Jacob Cufaëler, b. R. Doct. der Verfasser des Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad Pantosophiae principia manducens Hamburgi (Amsterdam) 1684. 8. Partes III. In sich begreifend Logik, Mathematik und einen Theil der Physik.

3. Der Graf von Boulainvilliers (geb. 1658 † 1722) der für den Verfasser der Refutation Des Erreurs de Benoit de Spinoza par M. Fenelon, le Pere Lami Benedictin, et le Comte de Boulainvillers a Bruxelles 1731. 12. gehalten

wird, und billig als verstellter Anhänger des Spinoza gilt, wie Salomon Maimon (über die Progressen der Philosophie Berlin 1793.) zuerst bemerkte.

Als offenbare Gegner und Bestreiter traten auf: a) Joan Bredenburg, ein Kaufmann zu Rotterdam, durch die Enervatio tractatus theologico-politici Rotterdam 1675. 4. b) Wilhelm von Bleyenberg, Kaufmann zu Utrecht, Wiederlegung der Ethik (in niederländischer Sprache) Utrecht 1682. 4. c) Peter Poiret Fundamenta atheismi Spinoziani eversa 1685, Amsterdam 1685. d) Christoph Wittich Anti-Spinoza, sive examen Ethices et Commentar. de Deo et ejus attributis Amsterdam 1690. 4. e) François Lami, Benedictin, Le nouvel Atheisme renversé, ou refutation du systeme de Spinoza, Paris 1696. f) Jacquelot Dissertations sur l'existence du Dieu, avec la refutation du systeme d'Epicure et de Spinoza à la Haye 1697. g) Jensii Examen philosophicum 6tae definit. Partis I. Ethicae Benedicti de Spinoza etc. Dordraci 1698. 4. h) Spinozas Sittenlehre widerlegt von Christ. Wolf, aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt, Frankfurt und Leipzig 1744. 8.

Ausser diesen haben mehrere Philosophen gelegenheitlich manche Lehren und Hauptsätze des Spinoza's bestritten und widerlegt, als z.B. Henri More in der Theolog. nat. und Fenelon: Sur l'existence du Dieu, Leibnitz in der Monadologie, Bayle in s. Wörterbuche Antic. Spinoza etc. Poiret in cogitatis de Deo anima et malo. — Unter allen diesen ist jedoch Poiret der einzige, welcher in Spinoza nicht einem unfreiwilig in seiner Spekulation verirrten Tiefdenker, sondern einen boshaften Sophisten zu sehen glaubt, und ihn als solchen behandelt. Wie Spinoza's System erst zu unserer Zeit wieder ins Andenken zurückgerufen wurde, und richtiger beurtheilt und gewürdiget

zu werden anfieng. Sieh oben §. 20. und ausführlicher unter §. 145.

B.

Entstehen einer neuen Mystik und Sceptik gegen die neuern, theils versuchende, theils raisonnirende Welt- und Natur-Weisheit. (in der zweyten Hälfte des XVII. Jahrhunderts bis zu Anfang des XVIII. Jahrhunderts.)

§. 28.

Nothwendigkeit des Entstehens einer erneuerten Mystik und Sceptik, gegen die Anmassungen der Empirie sowohl, als auch der Dialektik.

Während nun auf diese Weise nach allmähliger Besiegung der veralteten und abstrakten Aristotelischen Schulweisheit, welche zuletzt nur noch in den Klosterzellen fortvegetirte, die neuauflebende Weltweisheit, einerseits als beobachtende und prüfende, anderseits als speculative anticipirende und mitunter auch wohl willkürlich erdichtende Naturwissenschaft und Sitten- oder Staatslehre alles was da ist, und seyn soll, mufs oder darf, theils nach Verstandes- theils nach Vernunftbegriffen zu bestimmen und zu messen sich emsig bemühte: erhob dagegen aus der Tiefe des Gemüthes, wie ehemals gegen das zänkische Geschrey der Schule der stille Ernst der Asketik, so jetzt das freylich sich selbst noch nicht erkennende Gefühl des Absoluten seine theils warnende, theils verwahrende Stimme, theils als fromme Mystik, theils als grübelnde Sceptik; wohl ahndend, dafs das Absolute durch keinen einseitigen und einengenden Begriff je völlig erfafst und ausgesprochen werden möge.

a) Französische Mystiker und Skeptiker.

§. 29.

Blaise Pascals Glaubens-Philosophie.

Gegen die mit sich selbst uneinige und ohne Versöhnung im Dualismus befangene Metaphysik, dann die Hypothesenreiche mechanische Physik des Des Cartes erhub sich einerseits die Glaubens-Philosophie des Blaise Pascal, sowie die Mystik des Nicolas Malebranche und Pierre Poiret; anderseits aber die Skeptik des François de la mothe le Vayer, des Pierre Daniel Huëtius, und des Pierre Bayle.

Blaise Pascal (geboren zu Clermont 1623 † 1662), der sehr frühzeitig, und fast ohne fremden Unterricht ein berühmter Mathematiker und Experimental-Physiker ward, aber diesen Studien schon im 30sten Jahre seines Lebens entsagend, sich nachher ausschliefslich auf Metaphysik und Theologie verlegte, ohne jedoch in den geistlichen Stand überzutreten: läugnete zu Folge der nach seinem Tode erschienenen Schriften, namentlich in seinem Traité contre les Athées (1677) und in seinen Pensées diverses (1697. deutsch übersetzt Bremen 1777. 8.) zwar weder das Daseyn einer objectiven Wahrheit, noch die Möglichkeit der Erkenntnifs derselben für den Menschen, behauptete aber, dafs es unmöglich sey, diese Erkenntnifs sich selbst oder Andern durch Gründe des Wissens zu beweisen. Diesen Mangel ersetze jedoch der Glaube, entsprungen aus der unmittelbaren Erleuchtung durch Gott, mehr als hinlänglich: und auf diese Erleuchtung hin, könne man getrost wetten, dafs Gott ist, und dafs die Seele des Menschen unsterblich ist. Denn, wenn man gewinne, dann gewinne man alles, wenn man aber verliere, dann verliere man eben nichts, weil dann überhaupt alles nich-

tig ist, und eigentlich gar nichts zu gewinnen steht. (Argumentum sic dictum a Tutiore.)

Allein das letztere, meint Bayle (Artic. Pascal Anmerk. I.) wäre eben noch erst die Frage: „ob dann nämlich die zeitlichen Genüsse sogar von keiner Bedeutung für den Menschen seyn würden, wenn es unglücklicher Weise wahr seyn sollte, daſs es keinen Gott und keine Unsterblichkeit gebe?)

Von den übrigen Kernsprüchen des Pascals bemerke ich nur folgende:

Die Natur macht den Zweifler zu Schanden, und die Vernunft den Dogmatiker: denn das Unvermögen (gewisse erste Wahrheiten wissenschaftlich) zu beweisen, kann kein Dogmatiker, die Anschauung der Wahrheit, kann kein Zweifler je besiegen.

„Die Anschauung des Göttlichen geht aus dem Gemüthe, dem sie Gott eingepflanzt hat, in den Geist über; d. h. sie entspringt aus dem Gefühl, und wird nachher durch den Verstand zum Begriff erhoben; denn das Göttliche muſs man ursprünglich fühlen und lieben, um es begreiflich zu finden, das Endliche hingegen kann man nur dann erst verständig lieben, wenn man es zuvor begriffen und erkannt hat.“

„Natur und Geschichte zeigen Spuren des Göttlichen zu viele, um es läugnen zu können; und doch zu wenige, um es jedem Zweifler zu beweisen.“

Pascals Eifer für die wahre Sittenlehre verdankt man auch diese schönen und musterhaften Provinzial-Briefe (Lettres à un provincial gegen den Jesuitischen Probabilismus (1656) welche als eine theologische Streitschrift immer ein Musterstück bleiben werden, wiewohl sie als Satyre in ästhetischer Hinsicht von der Vollkommenheit weit entfernt sind.

Noch war es eine charakteristische Sonderbarkeit Pascals, dafs er verlangt, „ein rechtschaffener Mann müsse vermeiden, je von seinem Ich zu sprechen: (da doch Des Cartes vom Ich denke, also bin Ich; in seiner Philosophie ausgieng) — denn die christliche Religion befehle, das eigene Ich zu vernichten, und die Höflichkeit der Welt gebiethe wenigstens dasselbe zu verstecken.

§. 30.
Nikolas Malebranche's Mystik.

Seinem Vorgänger gleich an tiefer Innigkeit und hoher Achtung für Religion, ihn aber bey weitem übertreffend an gründlicher Einsicht als speculativer Weiser erschien Nikolas Malebranche, ein Priester des Oratoriums, geb. zu Paris 1638 † 1715.

Sein Hauptwerk, welches er durch des Des Cartes Philosophie, besonders aber dessen Tractat. de homine zu diesen Forschungen aufgeregt im Jahre 1664 unternommen, und 1674 vollendet und herausgegeben hatte, trägt den bescheidnen Titel: De la recherché de la verité, und der Verfasser versucht darinnen 1) zwar die Ursachen der Irrthümer zu erforschen, 2) zu zeigen, worauf sich die Wahrheit gründe, und in wie ferne sie der menschlichen Erkenntnifs wirklich inwohne: nämlich nur in so ferne, als wir alle Dinge in Gott schauen; da alle und jede wahrhafte Erkenntnifs doch immer nur unmittelbar aus Gott dem Urlichte kommt und kommen kann, der aufs innigste mit unserer Seele vereint ist.

Demnach ist Malebranche's System der Gegensatz zu jenem des Spinoza's, doch innerhalb derselben Gattung; denn beyde erkennen das Absolute als den Grund alles Endlichen und Bedingten; Spinoza zwar als das Eine unendliche Urseyn; d. i. als

die Eine Ursubstanz, darinnen alle Dinge als zeitliche und räumliche Modifikationen, theils ihrer unendlichen Allgegenwart, theils des unendlichen Gedankens sind und bestehen; Malebranche hingegen als die unendliche active und productive Welt-Anschauung, darinnen allein alle endliche Wesen, die für sich selbst, und für die andere, nicht für sich selbst daseyende Wesen sind, diese sowohl als sich selbst wahrhaft zu erkennen vermöchten.

Leider erweckte jedoch dieses System, das damals ein grosses Paradoxon schien, dem guten Malebranche viele Gegner, worunter auch Arnauld und Bayle sich befanden; ja man machte sogar seine Frömmigkeit und religiöse Orthodoxie verdächtig; weswegen der Verfasser sich gezwungen sah; die Harmonie seiner Philosophie mit der christlichen Theologie in seinen Conversations chretiennes 1677 in seiner Abhandlung de la nature et de la grace, Amsterdam 1680 und in seinen Meditations chretiennes et Metaphysiques. Cologne (Rouen) 1683, dann in seinen Entretiens sur la Metaphysique et sur la religion. Roterdam 1688 zu vertheidigen. Seine letzten philosophischen Arbeiten waren: Entretiens d'un Philosophe chretien et d'un Philosophe chinois sur la nature de Dieu — Paris 1708 und Reflexions sur la prémotion physique Paris 1715. 8.

Unter allen seinen gelehrten Zeitgenossen war der deutsche Leibnitz der einzige, der in seinem Examen du sentiment du Pere Malebranche (1706), dessen Lehre am richtigsten verstand, und zum Besten deutete; besonders aber den Vielen und darunter auch John Loke'n ärgerlichen und unverständlichen Ausdruck „daſs Gott der Raum oder Ort der Geister, sowie das einzige Object ihrer Erkenntniſs, der Endzweck ihrer Schö-

pfung und der Grund ihres Seyns seye; indem er nämlich zeigte, dafs das Reale des Raums in der That nichts anders, als die alles umfassende Allgegenwart, des göttlichen Wesens selbst seye. — Folgendes ist nun ein kurzer Abrifs des merkwürdigen Malebranche'schen Lehrsystems.

§. 31.

Malebranches Lehre von den Ideen und der Erkenntnifs.

1. Der Gegenstand der unmittelbaren Erkenntnifs der Seele, was ihr am nächsten ist, indem sie wahrnimmt, heifst Idee; de Inquirenda veritate (Vers del Enfant) libr. III. Part. II. cap. 1. Per vocabulum idea, nihil aliud hic intelligo, quam id, quod est objectum immediatum mentis, ipsi proximum, dum aliquid percipit.

2. Der Gegenstand der Ideen überhaupt ist die Ausdehnung des Unendlichen, Intelligiblen, d. h. Uebersinnlichen, Unveränderlichen und Unermefslichen, aus dessen Anschauung wir bilden, was wir immer inner und ausser uns anschauen. Und da nun das Angeschaute, Unendliche, Uebersinnliche und Unermefsliche Gott ist; so sagen wir demnach nicht ohne Grund, dafs wir alles, was wir schauen und erkennen, in Gott schauen. Entretiens sur la Metaphysique, Objectum (generale) omnium Idearum est Extensio τοῦ infiniti, intelligibilis, immutabilis et incommensurabilis, ex cujus intuitu formamus, quidquid adspicimus sive intra sive extra nos. Vere itaque, et non sine fundamento asserimus, hanc intuitionem (quae fit in extensione τοῦ infiniti intelligibilis etc.) fieri in ipso Deo.

3. Die Anschauung der übersinnlichen Ausdehnung des Unendlichen ist jedoch nicht die Anschauung der

eigentlichen Wesenheit Gottes an sich, sondern nur die Anschauung seiner Wesenheit als der Fülle des Seyns, wovon alle erschaffene Wesen Theil nehmen. Entretiens cit. Dum extensionem infiniti intelligibilem intuemur, non tam proprie videmus substantiam Dei in se, sed solum sub ea ratione quatenus de ea participant entia creata.

4. Eine Idee ist kein Compositum oder Abstractum aus mehreren Vorstellungen von Besonderheiten; und noch viel weniger (wie man insgemein dafür hielt) eine confuse Wahrnehmung mehrerer besonderer Arten und Individuen. Entretiens cit. Idea non est compositum vel si mavis abstractum ex pluribus repraesentationibus particularibus resultans; aut omnino (ut vulgus existimat) perceptio confusa plurium perceptionum particularium et individualium.

5. Es ist ein grosser Unterschied zwischen den Anschauungen von Ideen, d. h. von Modificationen der Ausdehnung des Unendlichen und Uebersinnlichen, was wir Wissen nennen; und zwischen den Wahrnehmungen der Modificationen unsers eigenen Subjects, was wir Empfinden nennen. Das Wissen allein gewährt objective Wahrheit; die sinnliche Wahrnehmung hingegen ist weiter nichts, als subjective Erfahrung. Entretiens cit. Maxime est differentia inter intuitiones idearum, nempe modificationum extensionis τοῦ infiniti, quod scire dicimus; et inter perceptiones modificationum Subjecti nostri proprii, quod sentire est; scientia siquidem sola praebet veritatem objectivam, sensus nonnisi experientiam subjectivam.

6. Doch kann uns auch der Sinn, obschon nur indirect, zur Wahrheit führen: wenn wir nämlich nur stets eingedenk sind, dafs die Qualitäten oder Modalitäten der Dinge, welche Gegenstände der sinnlichen

Erfahrung sind, weiter nichts als Beziehungen der Modificationen des einen unendlichen Seyns zu unserm Verstande ausdrücken. Entretiens. cit. Potest tamen etiam sensus nos indirecte ducere ad veritatis cognitionem, dummodo meminerimus, qualitates seu modalitates objectorum, quae objectum sunt sensus, non exhibere nisi relationes unius cujusdemque extensionis τοῦ infiniti ad nostrum intellectum.

7. Die Quelle der Irrthümer liegt also theils in der Sinnlichkeit, welche nur das Aeussere, nicht aber was unter dem Aeussern verborgen liegt, und allein wahrhaft ist, wahrnimmt; theils in der Einbildungskraft, welche nur Materielles zu schauen vermag; theils endlich in der Freyheit der Vernunft selbst, itzt der sinnlichen, itzt der übersinnlichen Anschauungsweise zu folgen. De inquirenda veritate libr. I. cap. 2.

§. 32.

Von Gott und dem Verhältnisse der Körper- und Geisterwelt zu ihm.

1. In Gott, dessen geistige Wesenheit die Vollkommenheiten aller Kreaturen in sich enthält, bestehen alle endliche Geister und Seelen; so wie alle Körper in der Anschauung der übersinnlichen Ausdehnung seines unendlichen Seyns (d. h. im Weltall) bestehen. Gott als rein-geistiges Wesen ist also, in wie ferne alle Geister in ihm sind, die übersinnliche Welt, und gleichsam der Raum, worinnen alle Geister leben; und umgekehrt, in wie ferne er selbst in allen Geistern lebt, ist er die Seele, und das eigentliche Lebensprincip aller Geister. De inquirenda Verit. libr. III. Part. II. cap. 1. und Conversat. chretiennes dialog. IV. In Deo, qui omnium rerum creatarum perfectiones in se continet, omnes spiritus

creati, omnesque animae subsistunt, quemadmodum omnia corpora (secundum intuitionem nostram) ut modificationes extensionis τοῦ infiniti supersensibilis existunt. Deus ergo ut continens in se omnes spiritus creatos se habet instar loci spirituum, atque ipsius substantia est vere ipsorum mundus intelligibilis, in quo vivunt et vident: contra vero ipse Deus ut intime unitus et omnipraesens cuique spiritui, vita est et anima omnium spiritum.

2. Die erschaffenen Geister sehen und erkennen also alles, was sie sehen und erkennen in Gott, in dessen Wesenheit sie befangen sind, und die ihre intelligible Welt ausmacht; woraus zugleich erhellet, wie der Geist die Dinge auch anticipando erkennen möge. De Inquirend. verit. l. c. Spiritus creati, quaecunque vident et cognoscunt, in Deo cognoscunt, in quo continentur et cujus substantia totum mundum seu universum ipsis exhibet: unde etiam liquet, quomodo possideamus, quamdam notitiam generalem (anticipatam) de omnibus Entibus, antequam adhuc eorundem experientiam fecerimus.

3. Gott selbst also schauet und erkennet unsere Seele unmittelbar und ohne Bild; die Körper aber und alle materielle Dinge schauet und erkennet sie durch ihre Bilder oder Ideen in Gott; sich selbst endlich erkennet sie durch den innern Sinn, und das Bewufstseyn, welches sie von ihren Handlungen hat, und aus der Erkenntnifs ihrer selbst wird sie durch die Erwägung der Aehnlichkeit auf die Erkenntnifs desjenigen geführt, was in den Seelen anderer Menschen vorgeht. — Eigentlich jedoch können die Geister sich nur in Gott schauen, und eine klare Idee, d. h. eine unmittelbare Erkenntnifs ihres Seyns nur durch die in Gottes Wesen enthaltene Anschauung ihrer selbst erhalten. De Inquirend. verit. l. cit. Deum itaque

animus noster immeditate et sine imagine videt; corpora autem et res omnes materiales per imagines seu ideas in ipso Deo (ut modificationes extensionis τοῦ infiniti); se ipsum autem cognoscit per conscientiam, sive sensum intimum, quem de actionibus suis habet; aliorum denique hominum animos sui similes conjectura ex actionibus eorum, suis similibus divinando assequitur. — Existimo tamen, nullam esse substantiam pure intelligibilem praeter substantiam Dei, et nihil posse evidenter cognosci, nisi in ipsius lumine, nec spiritus se invicem plene pervidere posse extra illud lumen; quamvis enim nobismet ipsis arctissime uniamur, nobismet tamen ipsis inintelligibiles, ut ita dicam, manemus, donec nosmet ipsos videamus in Deo, isque nobis offerat ideam omnino claram Entis nostri, quam ipse habet in suo Esse inclusam.

4. Ausser Gott und unabhängig von Gott vermögen die Seelen schlechterdings nichts zu erkennen; denn wenn es für sie einen Gegenstand der Erkenntnifs ausser und unabhängig von Gott geben könnte, so wären sie ja nicht ausschliefslich, wie sie es doch wirklich sind, zur Erkenntnifs Gottes geschaffen. De inquir. verit. l. c. Spiritus creati nequeunt quidquam cognoscere, nisi in Deo et per Deum: quodsi enim aliud haberent cognitionis immeditatae objectum, praeter ipsum Deum; tunc ubique non propter cognitionem solius Dei, prout revera sunt, conditi fuissent.

5. Die menschliche Vernunft ist (der Wesenheit nach und abgesehen von ihren Schranken) das Wort und die Weisheit Gottes selbst: sie ist also eine wahre Theilnahme an der göttlichen Wesenheit; und durch das, was uns davon zu Theil geworden ist, vermögen wir (endlicher Weise) zu erkennen, was der Unendliche erkennt, und zu wollen, und zu verwirk-

lichen einen Theil desjenigen, was Gott will und zur Wirklichkeit bringt, De Inquir. verit. l. c. Ratio humana (quoad Essentiam) est ipsum verbum seu sapientia Dei. — Ea ergo revera est participatio substantiae divinae; et per eam possumus videre ex parte nostra finita, quid Deus cogitet infinitus; et velle atque perficere aliqua bona, cum Deus velit et efficiat omne bonum.

6. Wenn wir uns mit Gott durch die anschauende Erkenntnifs vereinigen, dann wird uns durch das Licht dieser Anschauung selbst alle Wahrheit sowie alle Seligkeit aufgeschlossen. Traité de la morale; Quodsi Deo uniamur per intelligentiam et visionem, ipso lumine hujus visionis revelabitur nobis omne bonum, et omnis delectatio.

7. Die Tugend besteht in der habituellen und vorherrschenden Liebe der unveränderlichen Ordnung; welche Liebe aus der anschauenden Kenntnifs Gottes hervorgeht. Ibid. Virtus consistit in amore habituali et praedominante ordinis immutabilis, ex cognitione Dei intellectuali procedente.

8. Um mit Gott sich zu vereinigen, mufs man zuvörderst die Bande der Sinnlichkeit, wodurch die Seele an den Leib und das Irdische gefesselt ist, sprengen, denn man kann zugleich nicht mit dem Fleische und mit Gott vereinigt seyn: — Doch ist es eben nicht nothwendig, aus der Welt in die Wüste hinauszulaufen, um sich von der Welt frey zu machen: man kann und soll vielmehr in der Welt leben, nur nicht als ein Sklave der Sinnlichkeit. Ibid. Ut uniamur Deo, rumpendus est laquens sensualitatis, qua anima tam arcte alligatur corpori huic terrestri, et transeuntibus omnibus: non enim stare potest simul unio cum carne et Deo. — Sed enim ad hoc ut quis in libertatem spiritus sese vindicet, non opus est, ut

de mundo in Eremum recedat, sufficit ut vivat in mundo, absque hoc ut sit mundi mancipium.

§. 33.

Von der Freyheit, der Sünde und der Gnade.

1. Der Mensch ist und vermag für sich allein und von Gott getrennt nichts; alles sein Seyn und Vermögen ist allein in Gott gegründet. Conversat. christ. Homo per se ipsum prorsus nihil est, et potest; totum autem Esse et Posse suum in Deo habet.

2. Alle eigentliche Thätigkeit, d. h. alle Kraftäusserung ist zuletzt und im Grunde Kraftäusserung Gottes, nicht der Kreatur: jedoch handelt Gott in dem endlichen Wesen immer nur nach einem Systeme veranlassender Ursachen. Entretiens metaphysiques. Omnis actio proprie talis i. e. omnis exsertio virium non ad creaturas, sed ad solum Deum pertinet. Deus autem per Entia creata non agit nisi ex systemate quodam causarum occasionalium i. e. ad exigentiam causarum occasionalium.

3. Gott also allein ist die wahre Ursache alles dessen was ist: die Kreaturen hingegen sind nichts, als veranlassende Ursachen, und die ganze Welt ist nur ein Inbegriff solcher Ursachen; wie schon Des Cartes mit gutem Grunde lehrte. Lettre à un ami 1687. Deus solus re vera causa est eorum omnium, quae sunt vel fiunt; creaturae autem non sunt nisi causae occasionales; et totus hic mundus non est nisi systema causarum occasionalium, prout recte jam docuit Cartesius.

4. Gott handelt nie durch einen besondern Beschluſs und gleichsam durch einen Affect, sondern immer nur nach den allgemeinen Gesetzen seines ewigen Wesens: und diese Bemerkung allein ist schon hin-

länglich, alle Einwürfe und Schwierigkeiten gegen die Vorherbestimmung und die Gnade abzuweisen, und niederzuschlagen. **Ibid.** Deus non agit unquam voluntate particulari (arbritraria) aut quasi ex affectu, qui in ipsum non cadit, sed solum ex legibus universalibus aeternae suae Essentiae; atque hoc solum dogma sufficit ad difficultates quasvis superandas, quae circa praedestinationem et gratiam obmoveri solent.

5. Auch die Kreaturen handeln nimmermehr, weder ohne Einflufs Gottes, noch durch eigene Kraft; sondern mit jenem Einflusse, und mittelst der ihnen von Gott zu Folge allgemeiner Gesetze mitgetheilten Kräfte. **Ibid.** Creatura non agit unquam nec absque concursu Dei, nec ex vi propria, sed agit cum concursu Dei, atque vi efficaciae divinae sibi communicatae ex consequentia legum naturae generalium.

6. Die Sünde selbst würde ganz unmöglich seyn, wenn die Kreatur sich immer in der Anschauung Gottes und seiner Allgegenwart zu erhalten vermöchte: denn so würde es uns unmöglich seyn, je etwas anders zu lieben oder zu fürchten ausser Gott allein. **Ibid.** Quodsi Deum tam videamus quam sentiamus in omnibus rebus; h. e. quodsi semper perciperemus ejus omnipraesentiam, impossibile esset, ut quidquam aliud amaremus, aut timeremus nisi solum Deum.

Anmerk. Malebranche war der lezte originelle Metaphysiker der Franzosen: was an seinem Systeme mangelhaft ist, kommt von Des Cartes; das Gute und Richtige dagegen ist durchaus sein Eigenthum.

§. 34.

Pierre Poiret's Mystik.

Dem Malebranche stellt sich Pierre Poiret (geb. zu Metz 1646 † 1719 zu Rheimbergen) an die Seite. Auch er war ehemals ein eifriger Anhänger des Des Cartes, wie seine im Jahre 1688 herausgegebene Co-

gitationes rationales de Deo, anima et malo beweisen. — Allein bald entdeckte er auch hier die allgemeinen Mängel einer rein-menschlichen, sich selbst in ihrer Subjectivität genügen wollenden Weisheit, und schrieb nun seinen Traktat, de Triplici eruditione solida, superficaria, et falsa, darinnen er auch die cogitationes rationales etc. umarbeitete.

Das Wesentliche seines neuen mystischen Systems war Folgendes:

1. Der menschlichen Seele ist es wesentlich, daſs ihre Erkenntniſs sich nach dem göttlichen Lichte, und der Beseeligung durch dasselbe sehne; indem sie nach dem Ebenbilde Gottes ursprünglich geschaffen ward.

2. Dieses Ziel zu erreichen, wird nun aber die zweyfache Bedingung erfordert, a) daſs die Seele ihrer eigenen Finsterniſs und ihres Unvermögens sich bewuſst werdend, von sich selbst auszugehen, d. h. sich selbst über sich selbst zu erheben versuche; b) daſs sie sich hungernd und durstend nach höherer Erleuchtung zu Gott wende und aufschwinge, um mit ihm Eins zu werden, also an der unendlichen Erkenntniſs und Seligkeit Gottes nach ihrer Fähigkeit auf ewige Zeiten Theil nehmend.

3. Jede Wissenschaft aus bloſsen abstrakten Begriffen, als von Gott und der Betrachtung ewiger Wirklichkeiten abführend, ist eben so eitel als nichtig.

4. Die Sphäre der Ichheit, wo der bloſse thätige Verstand des Individuums sein Wesen hat, und herrscht, ist die wahre und eigentliche Hölle, wo keine Ordnung, sondern immer steigende Verwirrung, kein Friede, sondern ewiger Unfriede, kein Licht, sondern eitle Finsterniſs zu finden.

5. Hingegen ist das unbedingte Hingeben an Gott und seine Einflüsse (τὸ pati Deum, Deique actus) die

formale

formale Vollkommenheit der Seele, und recht eigentlich die himmlische Seligkeit selbst.

6. Der Unterschied zwischen Theologie und Philosophie ist nur dieser, dafs jene Gott anschaut und betrachtet unmittelbar, wie er an sich ist; diese hingegen ihn schauet und betrachtet, mittelst der Ideen, welche in der Seele durch unmittelbare Erleuchtung Gottes entstanden sind. — (Jene ist also instinktartig, der Vernunft zuvoreilend, nicht aber schlechthin über die Vernunft, diese begreifend, aber nicht aus sich selbst, sondern nur aus göttlicher Erleuchtung.) S. Petri Poiret, Fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae, adversus Principia Joan. Lockii. Amsterdam 1707. 8.

§. 35.

François de la Mothe le Vayer, Skeptiker.

Wie Pascal, und nach ihm Malebranche und Poiret durch Mystik, so suchte François de la Mothe le Vayer, einer der Staatsräthe König Ludwigs XIV., Erzieher seines nachgebornen Bruders des Herzogs von Anjou, und Mitglied der Akademie der Wissenschaften, geb. 1586, † 1672. durch Skeptik die Keime des Unglaubens aus der Seele des Menschen auszurotten, um sie für die Einwirkung der göttlichen unmittelbaren Erleuchtung desto empfänglicher zu machen: „denn die eigentliche Grundlage aller Wissenschaften ist ihm doch ein für allemal die Gotteskunde, d. h. die Theologie: — nun könne aber nicht die endliche Vernunft für die Gotteskunde sichere Grundsätze an die Hand geben, sondern dieses vermöge nur unmittelbare göttliche Erleuchtung u. s. w.“

So religiös das Fundament dieses Skepticism, und so untadelhaft Le Vayers Lebenswandel im männlichen und Greisenalter war, (denn in der Jugend hatte

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

er einst ausgeschweift), so kam er doch durch seine Cinq dialogues de la Philosophie sceptique par Horatius Tubero (die ausser der Sammlung seiner Werke auch sonst noch oft, und besonders, unter andern auch in teutscher Sprache zu Frankfurt 1716 in 2 Theilen aufgelegt wurden) in den bösen Ruf eines ungläubigen und ärgerlichen Schriftstellers, welcher üble Leumund dadurch noch vermehrt wurde, dafs er auch in seinen übrigen Schriften hin und wieder sehr frey und unbefangen auf die umständliche Untersuchung der schmutzigsten Dinge sich einläfst.

Bayle in seinem Wörterbuch h. Artic. urtheilt von Le Vayer, dafs er unter allen französischen Schriftstellern dem Plutarch am nächsten komme, und fährt dann fort: „Vignerole Marville in seinem Melanges d'histoire et de philosophie meynt freylich den Franzosen viele Ehre zu erzeigen, indem er versichert, dafs des La Mothe le Vayer's Rapsodien heut zu Tage von Niemand mehr goutirt würden:" Allein ich fürchte sehr, (sind Baylens Worte) dafs es mit Frankreich dahinkommen dürfte, dafs es über den allzugrossen Eifer der Auspolierung seiner Sprache zuletzt alle gründliche Gelehrsamkeit und Philosophie aneckeln werde. —

§. 36.

Pierre Daniel Huëtius, Skeptiker.

Aehnliches mit la Mothe le Vayer lehrte der berühmte Polyhistor Pierre Daniel Huëtius, gleichfalls eine zeitlang Informator des Dauphins von Frankreich und nachmals Bischof zu Auranches, und Abt zu Aulee: (geb. 1630 zu Caën, † 1721 zu Paris im Collegium der Jesuiten.

Schon in seiner Demonstratio Evangelica (Amsterd. 1680) von der ewigen Wahrheit des Chri-

stenthums, die mehr noch im Auslande als in Frankreich berühmt wurde, äusserte er, Praefat. p. 7., dafs der Weg zur Erkenntnifs durch die Sinne und durch die Vernunft dunkel, unsicher und betrüglich, und nur der durch den Glauben und die Offenbarung geebnet, klar und zuverlässig seye; weswegen unter allen Philosophen die Skeptiker die besten sind, weil sie durch die Aufdeckung des Ungewissen im menschlichen, empirischen sowohl als raisonnirten Erkennen das Gemüth von Vorurtheilen reinigen, und es bereiten, sich der leitenden göttlichen Offenbarung willig hinzugeben. —

Diesen nämlichen Gedanken führte er 1690 in seinem zu Cadom herausgegebenen Quaestionibus Alnetanis (von der Abtey Aulnee, wo sie geschrieben wurden, also zugenannt;) und eben so in dem Tractate de la foiblesse de l'Esprit humain, welchen der Abbé Olivet sein Freund nach des Verfassers Tode ohne dessen Namen zu Amsterdam 1723 im Drucke erscheinen liefs, — weiter aus.

Des Huëts Zweifels-Gründe sind jedoch keine andern, als die alten des Sextus Empiricus; auch sucht er die Zuverlässigkeit des christlichen Offenbarungs-Glauben dadurch zu retten, dafs der Beyfall in Glaubenssachen nicht aus Vernunftgründen, sondern aus der untrüglichen göttlichen Erleuchtung komme, und auf eine erste unmittelbare Wahrheit sich gründe; so dafs also die Vernunft nicht die Ursache, sondern nur das Werkzeug des Glaubens ist. — Eine interessante Autobiographie des Huëts enthalten seine Commentarii de rebus ad se ipsum pertinentibus. Haag, Com. 1718.

§. 37.

Pierre Bayle, Skeptiker.

Viel merkwürdiger und bey weitem einflufsreicher als le Vayer und Huët ward der grofse Kritiker

und gleichfalls Polyhistor Pierre Bayle gebor. 1647 zu Carla in der Grafschaft Foix, Professor der Philosophie zu Sedan, und nachher zu Rotterdam, † 1706 ebendort; der Verfasser eines vielgelesenen und sehr berühmten historisch-kritischen Wörterbuches, welches zuerst 1696 zu Rotterdam in zwey Bänden in Folio und bald darauf in der zweyten Auflage 1702 in drey Bänden in Folio; endlich aber 1730 u. 1740 sehr vermehrt und verbessert von Des Maizeau in vier Folio-Bänden erschien; und nachmals 1734 bis 1741 ins Englische und 1740 — 1744 von Gottsched ins Deutsche übersetzt wurde.

Von dem Grundsatze ausgehend, dafs der menschlichen Vernunft nur das Vermögen Irrthümer zu entdecken keineswegs aber die Wahrheit und Gewifsheit zu erkennen, zukomme*), gehört Bayle, wie Jean Paul Richter in seiner Vorschule der Aesthetik I. B. S. 47. mit Recht bemerkt, nicht unter die productiven, construirenden, sondern unter die reductiven, d. h. analysirenden und decomponirenden Genies. Denn Baylen ward nur gegeben, fremde Productionen durch die Schärfe seines Urtheils prüfend zu zersetzen; nicht aber ein eignes der Ewigkeit werthes Lehrgebäude organisch zu bilden.

Anmerk. Gegen die Bayle'sche Behauptung, dafs der menschlichen Vernunft nur das Vermögen Irrthümer zu widerlegen und zu zerstören, nicht aber auch Wahrheit zu erweisen, und ein festes Lehrgebäude aufzuführen, zukomme, bemerkt Leibnitz, dafs das, was hier der Vernunft zum Vorwurf gemacht wird, ihr gerade zum Wohle gereiche. Denn wo sie einen Satz umstofst, stellt sie ja einen andern auf, und wo sie beyde Gegensätze in der Trennung auf gleiche Weise widerlegt, da verspricht sie uns dagegen gerade die erhabenste Einsicht, wenn wir nur ihren Folgerungen, so weit wir können, nachzugehen nicht ermüden. Dissert. de conformit. fid. et rat. §. 80.

Darum sind seine Schriften auch schon der äussern Form nach nur mehr ein Promptuarium für Wissenschaft, als selbst wissenschaftliche Werke; und darum ist auch ihr Verfasser insgemein mehr glücklich, wo er blos bestreitet und widerlegt, giebt aber dagegen selbst mehrere Blöſsen, und wird oft sophistisch und paradox, wo er es unternimmt, selbst den Dogmatiker zu machen.

Die berühmtesten und wichtigsten seiner Paradoxien waren:

a) daſs die manichäische Hypothese von zwey Urwesen beyweitem das beſste Mittel sey, Gott wegen des Bösen, das in der Welt ist, zu rechtfertigen. (Sieh. den Artikel Manichäer und Paulicaner). — Gegen diese Behauptung hat Leibnitz zur Beruhigung der Königin Charlotte Sophie von Preuſsen seine berühmte Theodicée geschrieben.

b) daſs der Aberglaube verderblicher und ruchloser sey, als der gänzliche Unglaube: weil ein irriger und unwürdiger Begriff von Gott dem Menschen mehr schaden und Gott selbst mehr verunehren müsse, als gänzliche Unwissenheit — (Bayle Pensées diverses sur la Comete de 1680. §. 114—139). Der Mann bedachte hierbey nur nicht, daſs gerade der irrigste und unwürdigste Begriff von Gott derjenige sey, der demselben nicht etwa nur die Heiligkeit, sondern sogar das Seyn und die Persönlichkeit abspricht. (Vergleiche Rosseau's Emile Tom. III. pag. 109 etc. Edit. à Deux ponts 1782.)

c) daſs ein Staat von Menschen (oder vielmehr von Unmenschen) möglich sey, die weder an Gott, noch an eine Unsterblichkeit der Seele glaubten. Pensées divers. l. c. — gleich als wenn Recht und Sittlichkeit, ohne welche doch kein Staat bestehen kann, ohne Erkenntniſs Gottes und der menschlichen See-

len-Unsterblichkeit durch den Glauben oder durch die Wissenschaft möglich seyn würden.

d) daſs die Mathematik bey aller Evidenz ihrer Folgerungen dennoch keine absolute und reale Gewiſsheit in ihren Principien habe. — (Lettres de M. Bayle Nro. 268 et 273.) — Was abermal grosses Skandal unter den damaligen Gelehrten erregte, obschon es leider noch immer nur zu wahr ist, weil die rationelle Grundlage der Mathematik ausser dieser selbst, nämlich in der Philosophie aufzusuchen ist; was bis auf diese unsere gegenwärtige Zeiten vernachlässiget wurde.

Der wohlgegründete Haupteinwurf des Bayle gegen den Spinoza war, daſs dessen System, darinnen das ewige und nothwendige Urwesen als identisch mit den erschaffenen Substanzen dargestellt wird, aufs offenbarste und unverträglichste gegen den gemeinen Sinn und Verstand verstoſse." — Kurz, daſs es viel zu einseitig bey abstrakten Speculationen stehen bleibe, und viel zu wenig den Verstand der Wirklichkeit berücksichtige. Siehe Lettre 241.

b) Englische Mystiker und Skeptiker.

§. 38.

Theophilus und Thomas Galeus.

In England setzte sich die vereinigte Skeptik und Mystik erstlich zwar die Bestreitung der Philosophien des Hobbes und des Des Cartes und den daraus hervorgehenden mechanischen Materialism und endlichen Atheism zum Ziel vor: bis zuletzt die Mystik das Uebergewicht erhielt, und durch Uebertreibung ganz und gar in einen unbegreiflichen einseitigen Supranaturalism auszuarten anfieng;

der in der Folge dem Lock'schen Empirism weichen mufste.

Theophilus Galeus, Professor zu Cambridge († 1677.) war der erste, der im Eifer gegen die damals in Frankreich und in den Niederlanden neu eingeführte, alles atomistisch und mechanisch zu erklären versuchende Physik des DesCartes, besonders darauf bestand, dafs alle Philosophie als Natur- und Vernunft-Lehre zuletzt von der Theologie als Gotteskunde ausgehen müsse; alle Gotteskunde aber zuletzt nur aus unmittelbarer Offenbarung abgeleitet werden möge. S. Theophili Galei Philosophia generalis. London 1676. 8. und Aula Deorum gentilium. Ibid. 1676. 8.

Der Sohn Thomas Galeus stimmte dann abermals dem Vater bey, und las daher sorgfältig die Bruchstücke der ältesten Philosophien bey den Griechen sowohl als bey den Barbaren zusammen, welche er in einer Sammlung unter dem Titel: Opuscula mythologica, physica et ethica zu Cambridge 1682 herausgab; also des Henricus Stephanus Poësis philosophica, Paris 1573. 8. ergänzend und fortsetzend. —

§. 39.

Joseph Glanville.

Schon vorher hatte jedoch Joseph Glanville, K. Karls II. Hofkaplan († 1680) in seiner Scepsis scientifica, or confessed ignorance, the way to science, in an Essai of the vanity of dogmatizing and confident opinion, London 1665. 4. und wiederum in seinem Buche: De incrementis scientiarum inde ab Aristotele ductorum. London 1670, als einen Gegner aller dogmatischen Philosophie überhaupt sich bewiesen; denn durchgehend

die verschiedenen Objecte der vorgeblichen Wissenschaften, zeigt er überall den Ungrund und die Schwäche der gerühmten menschlichen Erkenntnifs-Gründe, um Bescheidenheit in den Urtheilen des menschlichen Raisonnements zu empfehlen.

Sein skeptisches Haupt-Argument ist, „dafs wir die Ursache nicht unmittelbar durch Anschauung (denn die Ursächlichkeit ist kein Gegegenstand der Sinne) erkennen, sondern nur erschliefsen.“ —

„Denn die Erfahrung lehrte uns doch immer nur, dafs ein Ding auf das andere folge, nicht aber dafs das vorhergehende gerade die Ursache des nachfolden seye. Nam non sequitur necessario, „hoc est post illud; ergo est propter illud.“ Ein Argument, welches Dav. Hame nachher adoptirte und weiter ausführte. Sieh unten (§. 114.)

Henricus Stabius versuchte dem Glanville zu antworten in „Plus ultra ad non plus ultra; in quo Aristotelis dignitas defenditur contra Joseph. Glanville, London 1674. 4.“

§. 40.
Henri More.

Auch Henri More, Professor zu Cambridge (geb. 1614, † 1687) ein berühmter Theolog von vielseitiger Bildung und philosophischem Geiste, kam nach mancherley Forschungen zu der Ueberzeugung, dafs die ächte Philosophie, welche nach Sirach XVII. 6. lehren soll, was des Menschen Natur und Bestimmung, und was ihm gut oder böse sey; — nur allein aus der Entwicklung der ursprünglichen seiner Seele von Gott und göttlichen Dingen angebornen Begriffen hervorgehen könne. Henri More praefat. Opp. omn. Londini 1679.

Demnach unterscheidet er in der Philosophie ein doppeltes Element, a) dasjenige, was unmittelbar aus göttlicher Offenbarung kömmt; b) dasjenige, was der menschliche Geist mittelst gewisser Schlußfolgen aus dem intellectuellen Sinn herleitet. Denn was Jemand bloſs zu Folge der sinnlichen Wahrnehmung zu wissen vermeint und behauptet, das ist auf keine Weise Philosophie, d. i. sichere und gewisse Vernunft-Wissenschaft, sondern nur eine müssige Aufzählung materieller Anschauungen und Einbildungen. Confutat. Cabbalae, Opp. p. 527. Hoc postremum vero proprie philosophorum non est, scil. materialia αἰσθήματα καὶ φαντάσματα inani opera recensere.

Der Grundriſs seiner Metaphysik, Enchiridon Metaphysicae, Opp. Tom. I. p. 140., auf welchen er besondern Fleiſs verwendete, und worinnen er hinsichtlich des Raumes, d. h. der unbeweglichen unkörperlichen Ausdehnung sowohl, als auch hinsichtlich des Stoffes; d. i. der beweglichen körperlichen Ausdehnung von Des Cartes und Spinoza's Vorstellungen sich entfernend, vielmehr dem Jacob Böhme (Sieh. Band II. §. 134.) sich annähert ist folgender:

1. Die Natur hat nicht nur physische, d. i. natürliche, sondern auch hyperphysische, d. i. übernatürliche Principien; der Logik gehört die Betrachtung der allgemeinsten Begriffe; der Metaphysik hingegen die Betrachtung der unkörperlichen Dinge an, deren Daseyn sie zu erweisen hat.

2. Die unkörperlichen Dinge, ohne welche auch die körperlichen nicht seyn könnten, sind der Raum und die Geister, als nämlich a) Gott, b) die allgemeine Weltseele, c) die besondern unvernünftigen Naturgeister, d) die vernunftbegabten menschlichen Seelen, e) und die reinen Intelligenzen.

3. Der Raum, d. i. die unkörperliche, unbewegliche Ausdehnung, die allem Körperlichen zum Grunde liegt, und von der beweglichen Ausdehnung oder den Körpern, welche den Raum erfüllen, nothwendig unterschieden ist, ist eigentlich nur ein gröberer Grundrifs (nach J. Böhmens Sprache der Urgrund, Abgrund oder Ungrund), und die verwirrte allgemeine Vorstellung der allgegenwärtigen Wesenheit, oder wesentlichen Allgegenwart Gottes, abgesehen von dem göttlichen Leben und desselben Wirkungen. Enchiridoin Metaphys. cit. cap. 8. p. 169. Spatium a materia realiter distinctum, quod animo concipimus, est rudior quaedam ὑπογραφή, i. e. confusior quaedam et generalior repraesentatio omni praesentis Essentiae, et essentialis Omnipraesentiae divinae, quatenus a vita et operationibus praescinditur.

4. Da also der unkörperliche und unbewegliche Raum, das schlechthin Unzerstörbare, Nothwendige, Unermefsliche und Unbestimmte ist, so ist er dann auch kein eingebildetes Unding; (nam nullius nulla sunt praedicata) sondern gerade das allerrealste; nämlich die allerrealste Substanz, (jedoch in der Praecision vom Leben und dessen Wirkungen confuse et generaliter angeschaut.) — und eben darum kommen dann auch dem Raume die göttlichen Eigenschaften, die Ewigkeit, Unbeweglichkeit, Vollendung und Einheit zu. Enchirid. cit. cap. 6. 7. 8. pag. 167. Non possumus non concipere extensionem quamdam immobilem, omnia in infinitum pervadentem, exstitisse semper, semperque exstituram (sive nos de ea cogitemus sive non) et a materia denique mobili realiter distinctam. Ergo necesse est, ut reale aliquod subjectum huic subsit extensioni et sit attributum reale.

5. Die Urbestandtheile der bewegten körperlichen Natur sind homogene Einheiten (Monades homo

geneae) die, obgleich miteinander zu einem Weltganzen verbunden, dennoch jede für sich der Bewegung zwar fähig, aber an sich unbewegt existirt. Das aber, was sie zu einem Weltganzen verbindet, und jede derselben wirklich bewegt, ist ein die Materie wirklich beherrschendes, und hin und wieder auch von derselben selbst afficirbares geistiges Princip, (principium hylarchicum et vicissim hylopathicum) nämlich die allgemeine göttliche Weltseele, aus der alle besondere Lebensformen und Naturgeister ihren unmittelbaren Ursprung haben.

6. Ohne die Annahme einer solchen allgemeinen göttlichen Weltseele sind a) die regelmäſsige Bewegung der Erde um ihre Achse; b) die Anziehung des Magnets; c) das Wesen des Lichtes und der Farben; d) die organische Bildung der Pflanzen und der Thiere; e) die Thätigkeiten der Seele; besonders aber f) die Visionen und Weissagungen, welche die Schranken der endlichen Vorhersehung und Vorahndung übersteigen, schlechthin nicht zu erklären.

§. 41.

Ralph Cudworth.

Noch grösseren Ruhm erwarb sich Ralph (Radulphus) Cudworth, Professor der Theologie und der heiligen Schrift zu Cambridge (geboren 1677, † 1688), der sich die Widerlegung der Atheisten aus Hobbes Schule zur Aufgabe setzte. Sein Werk trägt den Titel: The Thrue intellectual — System of the univers, wherein all the reason and the Philosophie of Atheisme is confuted, and its impossibility demonstated. London 1678. Fol. und abermal Ebendas. 1743. 2. Voll. 4. Dann lateinisch übersetzt von Moſsheim 1733. Jena in fol. und 1773. zu Leiden 2. Voll. 4.

Auch Cudworth geht von dem Grundsatze aus, daſs alle ächte Philosophie nur allein aus dem Wort Gottes, d. h. aus der göttlichen Offenbarung ihren Ursprung haben könne, dergleichen einem jeden Volke nach desselben eigner Fassungsweise durch gewisse auserwählte Werkzeuge, theils einstens schon geworden ist, theils noch werden soll.

Seine Beweise für die Wahrheiten der ersten und wesentlichen Artikel des Vernunftglaubens von der Wirklichkeit eines lebendigen und persönlichen Gottes, als Weltschöpfer und Weltregenten; vom sittlichen Unterschiede des Guten und Bösen, und von der Unsterblichkeit der Seele des Menschen sind folgende:

1. Die Stufen der Vollkommenheit des endlichen Seyns können doch nicht ins Unendliche fortgehen, also muſs es ein allervollkommenstes Wesen geben. — Wenigstens liegt im Begriff eines solchen Wesens kein Widerspruch; es ist also ungezweifelt möglich, und folglich auch wirklich: weil es ohne die Wirklichkeit nicht einmal möglich seyn würde. — Denn wenn Gott, das erste unbedingt - seyende nicht wirklich ist, und zwar auf eine ewige Weise; so könnte er auch nimmermehr werden, d. h. er wäre nicht einmal möglich. Systeme intellectual cap. V. §. 101. 102.

2. Weil nun das allervollkommenste Wesen eben darum ein nothwendig ewiges Wesen ist, so muſs es folglich von der Welt sowohl als von der Zeit verschieden seyn. Denn weder die Welt noch die Zeit können von Ewigkeit her bestanden haben; da keines von beyden je besteht, sondern immerfort als wandelbar sich beweist. Wenn nun gleichwohl am wandelbaren Welt- und Zeit-Laufe eine bleibende Idee dargestellt ist; so folgt dann abermal nothwendig, daſs ein ewiger Verstand seyn müsse, in dem diese Ideen leben.

3. Es ist demnach jede Art des Atheismus gleich unsinnig, man nehme nun an, a) dafs alles aus dem zufälligen Zusammentreffen der Atomen entstanden ist, (atomistischer oder demokratischer Atheismus;) b) oder auch, dafs alles geworden, aus gewissen Qualitäten und Formen; (Atheismus des Anaximandros und Aristoteles;) c) oder dafs der Ursprung der Dinge zu erklären sey aus einem ursprünglichen Leben der Urmaterie, entweder durch zufällige gesetzlose Entwicklung (Atheismus des Strabo); oder durch eine organische Entwicklung nach nothwendigen Gesetzen, so, dafs die Welt gleichsam als eine sich selbst entfaltende Pflanze zu betrachten ist; (Atheismus der Stoiker).

4. Die Weltschöpfung aus Nichts ist denkbar, weil allerdings dasjenige, was vorher nicht existirte, immer nur aus nichts werden kann: wie wir dann auch täglich in uns selbst bemerken, wie neue Gedanken, die vorher gar nicht waren, aus Nichts entstehen; und auch ausser uns sehen, wie alle Veränderungen der Dinge aus ihrem respectiven Nichtseyn ins Seyn hervorgehen.

5. Da es jedoch eine Ungereimtheit ist, die körperlichen und organischen Formen aus einem Ungefähr abzuleiten: ein mechanischer Fatalismus aber zuletzt ebenfalls auf ein Ungefähr hinausläuft, und eine unmittelbare fortgesetzte göttliche Schöpfung eines jeden einzelnen Dinges insbesondere sich abermals nicht denken läfst, weil dagegen die häufigen Abweichungen und Fehlgriffe der Natur viel zu laut zeugen, so bleibt also nichts übrig, als eine bildende und erzeugende Kraft, als Welt-Seele, und als Mittelwesen zwischen Gott und der Welt anzunehmen; die unmittelbar von Gott herrührt,

und bewufstlos die göttlichen Zwecke ausführet. System intellectual. cap. III. §. 25. 26. S. 150 seq.

6. Uebrigens beweifst z. B. schon das immerfort sich behauptende richtige und gewisse Verhältnifs zwischen den Verstorbenen und Neugebornen in Hinsicht auf Zahl und Geschlechts-Unterschiede, dafs eine höchste Weisheit den nur scheinbar zufälligen Weltlauf lenke.

7. Die sinnliche Wahrnehmung giebt blofs einen verworrenen Schein; erst die in der Natur des menschlichen Geistes gelegenen ursprünglichen Begriffformen (Ideen) bilden aus jenem Sinnenscheine die Erkenntnifs indem sie (denselben bestimmend) auf ihn bezogen werden.

8. Die unveränderlichen ewigen Ideen (Begriffs-Formen) des Sittlich-Guten und Bösen, des Wahren und Falschen, des Gerechten und Ungerechten sind unabhängig von göttlicher oder menschlicher Willkür, indem jedes Wesen seiner Natur nach das seyn mufs, was es ist; und ewig gar nichts anders seyn kann.

9. Der Wille des Menschen, an sich ein blindes unbestimmtes Vermögen, wird erst gut oder böse; je nachdem Weisheit und Liebe des Guten, oder aber Thorheit und Lust zum Bösen in ihm vorherrscht.

10. Alle Weisheit und Güte der erschaffenen Wesen ist jedoch nur Frucht und Theilnahme an der einzigen ewigen und unveränderlichen Weisheit und Güte Gottes, u. s. w.

Anmerk. Leibnitz tadelte an Cudworths Intellectual-System, welches ihm die Tochter des Verstorbenen Mad. Masham, eine sehr gelehrtes Frauenzimmer, nach ihres Vaters Tode zugeschickt hatte, vorzüglich dieses, dafs die plastischen Naturen, (welche Cudworth der Materie ausser der dieser selbst zukommenden eignen Bildungskraft als beseelendes Prinzip noch hinzugab, und welche Leibnitz als

Entelechien gerne gelten liefs); nicht mechanisch auf den Körper wirken sollten; wogegen Leibnitz behauptete, dafs alle Veränderungen der körperlichen Natur nach mechanischen Gesetzen erfolgen; obschon die Gesetze des Mechanismus von der blofsen Materie allein nicht abhangen. Sieh. Epistol. Vol. IV. p. 26.

§. 42.
Samuel Parker.

Auch Samuel Parker, Professor zu Oxfort († 1688.), ein Zeitgenosse Cudworths, doch mehr dem Aristoteles als dem Plato zugethan, wie seine Abhandlung: a free and impartial account of the Platonik Philosophy. Oxfort. 1666. 4. beweiset: — gab 1673 zu London Tentamina physico-theologica de Deo; und 1678 Disputationes de Deo et providentia heraus; darinnen er sich als einen Gegner der atomistischen Physik, welche alle Erzeugnisse und alles Leben der Dinge aus blofsem Mechanismus erklären will, ausspricht, und über die Mängel derselben ein Wort zu seiner Zeit vorbrachte, das wenigstens zu tiefern Forschungen über das Princip der Physik und Metaphysik sowohl, als auch über den rechten Gebrauch der teleologischen Ansichten des Weltalls hätte auffordern sollen.

„Dafs der vernünftigen Erkenntnifs in der Natur überall Zwecke begegnen;" hält nämlich Parker mit Recht für den einzigen die Vernunft befriedigenden Beweis des Daseyns und der Welt - Regierung Gottes. — Denn Dinge (spricht er), welche sich auf einen Zweck beziehen, und um dessen Willen geschäftig sind, müssen nothwendig durch eigene oder fremde Ueberlegung regiert werden. — Weil nun alle Naturgegenstände ihre Zwecke haben, und verfolgen, gleichwohl aber selbst einer vernünftigen Erkenntnifs ermangeln, so müssen sie folglich ohne Zweifel durch

die Einsicht desjenigen allgemeinen Weltregenten regiert werden, welchen wir den höchsten Gott, den Herrn und Schöpfer aller Dinge nennen. Disputat. de Deo p. 114.

Die göttliche Vorsehung versucht Parker nach Platonischen Grundsätzen mit der menschlichen Freyheit zu versöhnen und auszugleichen; indem er nämlich wiederholt, was ehedem schon Boëthius (Sieh oben Band I. §. 176. Lit. d.) vorbrachte." Nicht deſswegen geschehe, was geschieht, weil es Gott also vorhersah; sondern daſs Gott es also vorhersieht, weil es durch den freyen Willens-Akt also beschlossen und vollbracht ward. Denn da Gott der ganze Zusammenhang aller Ursachen von Ewigkeit her bekannt ist, so sind es ihm ohne Zweifel auch unsere freyen Willensentschlüsse, weil diese mit in den ewigen Zusammenhang aller Dinge gehören. Hiermit kann verglichen werden, was der heilige Augustin libr. V. cap. 10. De civit. Dei schreibt: „Non ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse praescivit; imo ideo non dubitatur, ipsum hominem peccare, cum peccat, quia ille cujus praescientia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliudquid, sed ipsum hominem peccaturum esse praescivit: qui si nolit, utique non peccet, sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit.

§. 43.

John Pordage.

Noch entschiedener erklärte sich für den Supra-Naturalismus aller wahren Erkenntniſs John Pordage, ehedem Prediger, nachmals Arzt und mystischer Schriftsteller, geb. 1625 circ. † 1698 zu London. Seine wahre und göttliche Metaphysik (Metaphysica vera et divina) Frankfurt und Leipzig 1715. 3 Bände, 8.

seine

seine geheime Theologie (Theologia mystica de invisibilibus aeternis, Amsterdam 1698., und seine Sophia, oder holdselige ewige Jungfrau der göttlichen Weisheit, Ebend. 1699 kann man als das vollständigste Compendium cabbalistisch-theosophischer Weisheit benützen.

Die Begründung aller ächten Wissenschaft durch das innere Licht oder die intellectuelle Anschauung findet man jedoch noch deutlicher in der Sophia als in der Metaphysica angegeben. — Dort (in der Sophia nämlich) heifst es: „So lange ich mit dem Auge meines Geistes immer aufwärts und nur ausser mir hinausschaute in der Meynung, dafs das Princip der göttlichen Weisheit ausser mir seye, und ich daher aufsteigend streben müfste, in dasselbe aufgenommen zu werden; da konnte ich es nimmermehr erreichen: da ich aber einstens das Auge meines Geistes einwärts kehrte, da sah ich urplötzlich, wie das gesuchte Princip sich eben in mein Innerstes niedergelassen hatte, und recht die Wurzel meines eigenen Lebens seye. Und also fand ich herniedersteigend Gott in mir, welchen ich vergebens ausser mir so lange gesucht hatte."

c. Deutsche Mystik und Skeptik.

§. 44.

Johann Engel, ein Schlesier.

Auch bey den gemüthvollen Deutschen (die im XVI. Jahrhundert einen Reuchlin, Agrippa von Nettesheim, Theophrast von Hohenheim und Valentin Weigl; dann zu Anfang des XVII. Jahrhunderts einen Jacob Böhme und Johann Baptist von Helmont erstehen sahen), regte sich zu Ende des XVII. Jahrhunderts derselbe Geist abermal in drey verschiedenen Männern; den theosophischen

Arzt, Franz Merkurius von Helmont (Sieh oben im II. Band §. 145.) den Mystiker Johann Engel und den religiösen Skeptiker Hieronymus von Hirnhaimb.

Johann Engel (Joannes Angelus, Silesius) eigentlich Dr. Joann Schäffler, geboren 1624 zu Breslau, erst K. Ferdinand III. Leibarzt, nachher ein Priester, † 1677; gab (circ. 1656) eben so geistreiche, als erbauliche Sinngedichte und Schlufsreime heraus, darinnen er eben so kühn und erhaben als fromm und gemüthlich von der Gottwerdung, Deification, des Menschen, als der einzigen Bedingung zur Erwerbung der ewigen und immerwährenden Seligkeit spricht. Leibnitz erwähnt dieses Engels in der seiner Theodicaea gegen Bayle voranstehenden Dissert. de conformitat. fidei cum ratione §. 9. mit folgenden Worten: Joann. Angelus, Silesius, auctor quorundam non inelegantium versiculorum germanicorum ad acuendam pietatem factorum; qui Epigrammatum instar recens recusi sunt.

Eine Auswahl seiner Sprüche, die tief und freundlich das stille Gemüth jedes Lesers anziehen, hat Franz Horn im Taschenbuche für deutsche Frauen, (Nürnberg bey Schrag 1819.) S. 117. folg. gegeben.

§. 45.

Hieronymus Hirnhaimb.

Hieronymus Hirnhaimb, Abbt zu Kl. Sion in Prag, Visitator und Generalvikar des Prämonstratenser-Ordens zeigte in einer gehaltreichen Schrift de Typho generis humani, Pragae 1676. 4. wie ehemals Agrippa von Nettesheim (II. Band §. 100.) und zu seiner Zeit Jos. Glanville in England (oben

§. 39.) die Eitelkeit alles menschlichen Wissens, d. i. die widrige Aufgeblasenheit, Leerheit, Schwierigkeit, Unzuverlässigkeit, Betrüglichkeit, Vermessenheit, und vielfältige Gefährlichkeit unsrer vermeintlich sichersten Erkenntnisse und Grundsätze: — indem z. B. das Axiom: Aus Nichts wird Nichts durch die Schöpfung; das Axiom: daſs drey Dinge weder mit einem Dritten noch untereinander identisch und dennoch drey Dinge seyn können; durch das Geheimniſs der Dreyeinigkeit u. s. w. widerlegt werde, und folglich auch alle andere Axiomen gleichfalls nur in einem Sinne wahr seyn möchten: daſs daher alles Wissen, welches auf sinnliche Erfahrung, oder auf Folgerungen aus den Grundsätzen des endlichen Verstandes sich gründe, ungewiſs, und nur dasjenige allein gewiſs seye, was die Seele unmittelbar aus göttlicher Offenbarung, d. h. mittelst der Erleuchtung durch das ihr angeschaffene göttliche Licht, (welches von der thierischen Vernunft durchaus verschieden ist) erkennet, indem sie diesem Lichte ihr geistiges Auge eröffnet, und seinen Einwirkungen stille hält.

Daſs übrigens Hirnhaimb nichts weniger als die wissenschaftlichen Uebungen ganz verwerfen wollte, wiewohl er von der thierischen Vernunft ohne göttliche Erleuchtung keine wahre Erkenntniſs erwartete; erhellet aus folgendem seinem Denkspruche:

Tolle scientiarum usum, comparatum vel infusum,
vita de monastica;
Si non fiat cerebrosa, stupida, vel furiosa,
saltem fit phantastica! —

Zweyte Epoche.

Neuer Kampf zwischen dem gemeinen Menschen-Verstande des sich selbst noch nicht vollkommen begreifenden unmittelbaren Selbstbewufstseyns mit der gleichfalls noch unvollendeten Speculation, bis zum zeitlichen Siege des erstern über die letztere. (Vom Anfang bis gegen den Schlufs der zweyten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts).

A.

Kampf des gemeinen Menschen-Verstandes für den empirischen Realismus, gegen die in sich selbst entzweyte Speculation, den Skepticismus und die Mystik.

§. 46.

Natur und Verlauf dieses Kampfes im Allgemeinen.

Nun war nur noch übrig, dafs auch der gemeine Menschen-Verstand des sich selbst noch nicht verstehenden unmittelbaren Selbstbewufstseyns, dem ja noch überdiefs die sorgfältige Naturbeobachtung und so viele selbst erfundene künstliche Versuche täglich neue Waffen zu seiner Rüstung lieferten, seine Behauptungen theils gegen die mit sich selbst entzweyte, und über einseitigen Verstandesbegriffen festhaltende Speculation, theils gegen die alle Gewifsheit abläugnende Skeptik, theils über die nur begrifflos ahnende Mystik gelten zu machen versuchte; wobey dann einerseits zwar der angreifende gerade Menschen-Verstand nothwendig Anfangs einen leichten und glänzenden Sieg erhalten mufste, wel-

chen er jedoch aus Uebermuth und Miſskenntniſs des Grundes, den er ihm verdankte, bald wieder verscherzte, indem er leichtsinnig sich in sich selbst entzweyend, und einseitig zum Materialismus und Sensualismus sich hinneigend, zuletzt abermal dem Skepticismus sich gefangen geben muſste. —

Dagegen anderseits die anfangs wegen ihrer Selbstentzweyung leicht besiegte spekulative Vernunft sich nur neuerdings gehörig zu sammeln, und über sich selbst besser zu verständigen brauchte, um auch mit dem gemeinen Verstand sich für immer auszusöhnen, und dann vereint mit ihm sowohl die Skeptik zu entwaffnen, als selbst die Mystik zu Begriffen zu erheben, und derselben hierdurch zur Selbsterkenntniſs zu verhelfen. — Der Verlauf dieses Kampfes stellt dar die zweyte Epoche der Geschichte der neuern Philosophie. Als Vorkämpfer für die Behauptungen des gemeinen geraden Menschen-Verstandes, und des Ursprungs aller Erkenntniſs und Wissenschaft aus der Erfahrung trat der Engländer John Locke auf; dessen Lehre alsbald sowohl bey seinen Landsleuten als zusagend ihrem pragmatischen Sinne, theils auch bey dem vorschnellen und witzigen, damals der Skeptik, so wie der Mystik gleich müde gewordenen Franzosen schnellen Eingang und reissenden Fortgang gewann, jedoch sowohl dort als hier nach und nach zum Sensualism, Materialism, Libertinism, Mechanism und Atheism verbildet ward, bis sie endlich zugleich mit dem einseitig ihr entgegenkämpfenden empirischen Idealism im Skepticism untergieng.

Als Vorkämpfer für die Ideen der speculativen oder wissenschaftanstrebenden Vernunft zeichnete sich unter den Engländern John Berkley,

der Gründer des subjectiven Idealism, und unter den Deutschen der grosse Leibnitz aus, der seine Philosophie sowohl dem Dualism des Des Cartes, als auch dem Empirism des Locke, und der Alleinlehre des Spinoza entgegensetzte. Leider fand jedoch dieser grosse Genius unter seinen Zeitgenossen und Landsleuten wenig verwandte Geister, und auf seiner wissenschaftlichen Laufbahn keinen einzigen Nachfolger, so dafs seine Philosophie von Wolf mit wesentlicher Veränderung der Leibnitz'schen Monadenlehre zum Schulgebrauche in ein Compendium redigirt zur blofsen Populär-Philosophie und zum kahlen elektischen Dogmatism herabsank, welchen lächerlich zu machen der modischen französisch-preufsischen Aufklärung, (die selbst im Grunde nur eine ganz gemeine Plattheit war) ein leichtes seyn mufste.

§. 47.

Kampf des Empirism mit der unvollendeten Speculation auf dem Felde der Logik. John Locke; Charakter dieses Mannes und seine Schriften.

John Locke, der Verfechter des empirischen Verstandes-Realismus, geboren zu Wrington 1632, † 1704, war der Freund und Secretair des Grofskanzlers Mylord Anton Asley, nachmals Grafen von Shaftesbury, mit dem er auch in Ungnade fallend nach Holland zum Prinzen von Oranien auswandern mufste, und nicht eher als nach der Erhebung dieses Prinzen auf den englischen Thron in sein Vaterland zurückkehrte.

Sein gröfstes und berühmtestes Werk, das er in Holland verfertigte, aber erst 1690 in England publizirte, trägt den Titel: Essay concerning human Understanding (Versuch über den menschlichen Verstand), darinnen er sich besonders mit der Untersuchung des Ursprunges der menschlichen

Erkenntnisse beschäftigt, welche er mit Verwerfung aller angebornen Ideen ganz allein von der sinnlichen Erfahrung ableitet: denn die Seele sey ursprünglich wie eine tabula rasa, auf der noch gar nichts geschrieben steht, alles also, was sie von Wissenschaft und Erkenntnifs besitzen mag, verdanke sie den Einwirkungen von aussen. Essai sur l' Entendement humain liv. I. chap. 2. §. 22. (Traduit. par P. Coste.) „Les Esprits des Enfans indifferens à toute sorte d' opinions recoivent les impressions, qu' on leur veut donner semblables à un Papier blanc, sur le quel on ecrit tels characteres qu' on veut.

Leibnitz, der diesem Versuche im Jahr 1696 einen neuen Versuch (Nouveaux Essais sur l' Entendement humain) entgegensetzte, urtheilte von Locke und dessen Philosophie, die im Grunde blofser Empirism und Sensualism oder Materialism war: „Inclinasse eum ad Socinianos (Anti-Trinitarios) quorum paupertina semper fuit de Deo et mente Philosophia. — Porro non intellexisse, veritates necessarias non posse comprobari nisi ex principiis menti insitis; cum sensus non doceant, quid necessario fiat, sed simpliciter quid fiat tantum. Item non animadvertisse, quasdam ideas menti necessario innatas esse debere, cum saltem ipsa mens innata sit sibi. Epist. ad Bierling. In Kortholds Brief-Sammlung IV. vol. p. 15. Lockes übrige Schriften betreffen die Erziehung der Kinder (London 1693.), dann die Uebereinstimmung des Christenthums mit der Vernunft; — die Wunder; und die Toleranz, u. s. w. Diese verschiedenen Abhandlungen erscheinen als nachgelassene Werke (posthumous Works) zu London 1706. 2 Voll. 8. und ins Französ. übers. von J. le Clerk zu Rotterdam 1710 und zu Amsterdam 1732, in 2 Bänden, 8. Die

sämmtlichen Werke erschienen zu London 1714 und 1727 in drey Folio-Bänden. —

§. 48.

Grundrifs des Locke'schen empirisch-realistischen Lehrsystems.

I. Von dem Ursprunge der Erkenntnisse und den einfachen Vorstellungen.

1. Alle menschlichen Erkenntnisse sind erworben; ihre Quelle ist die Erfahrung. Auch die theoretischen sowohl als praktischen Grundbegriffe und Grundsätze, worinnen alle Menschen übereinstimmen, sind nicht angeboren, sondern erworben; denn nichts ist in der Seele a priori enthalten, was ihr nicht als zu ihrem Wesen gehörig, unmittelbar im Bewufstseyn gegenwärtig ist. Essais Livr. I. c. 1. 2. 3. (Das Wahre ist, dafs alle wahre Erkenntnisse der Idee nach ewig sind, obschon sie dem Bewufstseyn nach in der Zeit durch Erfahrung erst erwachen.)

2. Die Erfahrung ist innere oder äussere. Aus der innern Erfahrung werden die Gedanken der Reflexion, aus der äussern die Sensationen und Empfindungen erzeugt. — Die Objecte der äussern Erfahrung sind die körperlichen Dinge; die der innern Erfahrung die Thätigkeiten (und Veränderungen) des Geistes. Die Reflexionen erfolgen später als die Sensationen, weil die Aufmerksamkeit des Geistes später auf sich selbst, als auf die einwirkenden Aussendinge gerichtet wird. Livr. III. chap. 1. §. 1—8.

3. Fragen: Zu welcher Zeit der Mensch Vorstellungen zu haben anfange? — heifst fragen, zu welcher Zeit er anfange, um sich selbst zu wissen? — Denn Vorstellungen haben, und sich selbst bewufst werden, ist Eins. — Dafs die Seele immer um sich selbst wisse, (d. h. dafs sie immer wirklich einige Vorstellungen haben müsse,) scheint eben so wenig nothwendig zu seyn,

als daſs der Körper immer in Bewegung sey. — Wenigstens (fährt Locke fort) muſs ich von mir selbst gestehen, daſs mir eine von jenen schwerfälligen Seelen zu Theil geworden ist, die nicht aufgelegt ist, in einem fort zu denken. Das Denken, halte ich vielmehr dafür, seye bloſs eine Handlung, obschon die vorzüglichste der Seele; aber constituire nicht ihre Wesenheit. l. c. §. 9 — 23.

4. Die Ideen, d. h. die objectiven Vorstellungen sind entweder einfach, wenn sie unmittelbar aus der äussern oder innern Erfahrung entspringen, oder aber zusammengesetzt, wenn sie in jenem einfachen sich auflösen lassen. Livr. II. chap. 2. §. 1. Die einfachen, Vorstellungen (Ideen) und Empfindungen (Sensationen) sind daher der letzte Stoff unserer Erkenntniſs; und der Verstand kann sie weder aus sich selbst erzeugen, noch durch sich selbst verändern; sondern er muſs sie eben aufnehmen, wie sie ihm gegeben werden. l. c. §. 2.

5. Die einfachen, nicht weiter zerlegbaren Vorstellungen (Ideen) haben selbst wieder ihren Grund entweder in der Wahrnehmung eines einzigen Sinnes, oder aber in der vereinten Wahrnehmung mehrerer Sinne. Livr. II. chap. 3. §. 1. 2.

6. Aus der vereinten Wahrnehmung mehrerer Sinne gehen hervor, die objectiven Vorstellungen (Ideen) von Solidität, Ausdehnung, Figur, Bewegung und Ruhe. Ebend. chap. 4. 5.

7. Aus der Reflexion auf die Thätigkeiten des Geistes gehen hervor die objectiven Vorstellungen des Denkens und Wollens, welches beydes uns eine innere Erfahrung kennen lernt; dann die Ideen des Daseyns, der Einheit, des Vermögens u. s. w., welche aus der Vereinigung der äussern und innern Erfahrung entspringen. Ebend. chap. 6 und 7.

8. Aus den einfachen objectiven Vorstellungen (Ideen) entspringt durch die Bearbeitung des Verstandes eine zahllose Mannigfaltigkeit neuer komplexer Vorstellungen. Die logischen Thätigkeiten des Verstandes hierbey sind: a) die Zusammensetzung der Vorstellungen in eine; b) die Entgegenstellung und Vergleichung der Vorstellungen, woraus die Verhältnifs - Begriffe entspringen; c) die Abstraktion von Zufälligkeiten, welche die allgemeinen Begriffe erzeugt. Ebend. chap. 12. §. 1.

§. 49.

Fortsetzung.

II. Von den complexen Vorstellungen.

1. Alle zusammengesetzten (complexen) Begriffe, deren freylich unendlich viele sind, kommen dennoch zuletzt auf drey Hauptklassen, nämlich auf die Bestimmungen der Modalität von Zeit und Raum, die Substanz, oder die Relationen zurück. Livr. II. chap. 12. §. 3.

2. In Hinsicht auf die Modalität von Zeit und Raum gilt der Grundsatz: „dafs eine wirkliche Einzelnheit auf einmal nur in einem Orte, und zu einer Zeit existiren könne:" — das Prinzip der Einzelnheit (principium individuationis) ist also die Beschränktheit der Existenz eines Dinges auf einem bestimmten Orte, auf eine bestimmte Zeit. — Bey organischen und lebendigen Geschöpfen wird die Identität ihrer Fortdauer nicht blofs auf die Dauer der materiellen Masse, sondern auch auf die der Organisation und des Bewufstseyns beschränkt. Livr. II. chap. 27. §. 3—9.

3. Der Raum ist von dem Raumerfüllenden Körper, wie Zeit von der Bewegung, die in ihr vorgeht,

und durch sie gemessen wird, verschieden. Livr. II. chap. 13. §. 11. suiv.

4. Das Wort Substanz mufs entweder in einem ganz andern Sinne Gott, der Seele und dem Körper beygelegt werden; (und dann thut man unrecht drey ganz verschiedene Begriffe durch ein und dasselbe Wort zu bezeichnen) oder man wird zugeben müssen, dafs alle drey, nämlich Gott, die Seele und der Körper der Wesenheit nach Eins, und nur den Modificationen nach verschieden seyen. Livr. II. chap. 13. §. 18. (Das letzte war die Lehrmeinung des Spinoza.)

5. Die Qualitäten der Substanzen sind entweder ursprüngliche (primariae), wenn sie den Dingen vermöge ihres objectiven Seyns zukommen, wie z. B. Ausdehnung, Solidität, Bewegung u. s. w. oder aber abgeleitete (secundariae), wenn sie ihnen nur vermöge der subjectiven Empfindung unserer Sinne zukommen, wie z. B. Farbe, Geruch, Geschmack u. s. w. Doch da sich diese abgeleiteten Eigenschaften zuletzt auf jene ursprünglichen gründen, so kann auch den letztern die Realität nicht abgesprochen werden. Livr. II. chap. 8. §. 9. suiv.

6. Der Begriff der Succession entsteht durch die Wahrnehmung der ununterbrochenen Folge unserer Vorstellungen im Wachen; die Idee der Zeit durch die Vorstellungen einer durch gewisse Maafse bestimmten Dauer. Livr. II. chap. 14. §. 1 — 4. Eine Succession und Dauer ohne Gränzen giebt der Begriff der Ewigkeit und Unendlichkeit. Ebend. chap. 14. §. 27. und chap. 17. Aus derselben Quelle der Anschauung nämlich der Zeit-Dauer, entstehen die Begriffe von Zahlen- und Raum-Gröfsen. Ebend. chap. 16. Wie auch die Begriffe von Ursachen und Wirkungen. Ebend. chap. 26.

§. 50.

Fortsetzung.

III. Vom Vermögen, und dem Willen.

1. Eben so gelangen wir durch die Wahrnehmung „dafs die Dinge ausser uns entstehen und vergehen," und dafs unsere Vorstellungen theils durch die Einwirkung äusserer Gegenstände, theils durch unsern innern Willensentschlufs verändert werden, zum Begriff eines Vermögens, dessen Thätigkeit wir durch unser eignes Handeln erkennen, und dessen Leiden wir durch alle Arten erhaltener Eindrücke wahrnehmen. Livr. II. chap. 21. §. 1—4.

2. Das Vermögen die Gegenwart oder Abwesenheit einer Vorstellung zu bewirken, oder in Rücksicht auf den Körper die Bewegung der Ruhe, oder die Ruhe der Bewegung vorzuziehen, ist der Wille Livr. II. chap. 21. §. 5. — und das Vermögen zu handeln, zu denken oder nicht zu denken, ist die Freyheit. Ebend. l. c. §. 7. 10. 14. 15.

3. Der Wille wird durch den Verstand bestimmt, und dieser wiederum durch das Verlangen, d. h. durch den Zustand der Unbehaglichkeit, dafs dieses oder jenes, was er als gut und wünschenswerth anschaut, in wieferne es als durch seine Kraft erreichbar scheint, ihm noch mangle. Ebend. §. 29 31. 32.

4. Nicht also gerade das höchste Gut, was der Verstand als solches anerkennt, sondern immer nur das nächste relative Gut, was zugleich diesem individuellen Charakter zusagt, ist dasjenige, was den Willen des Menschen bey seinen Handlungen bestimmt: nach dem Ausspruche des Dichters: video meliora proboque, deteriora sequor. Ebend. §. 35.

§. 51.

Fortsetzung.

IV. Von der Sprache.

1. Die Vernunft sowohl als die Geselligkeit des Menschen erfordert eine Wortsprache; nämlich einen systematischen Inbegriff artikulirter Töne, (die wir Wörter nennen) zur Bezeichnung und Mittheilung unserer Begriffe. Livr. III. chap. 1. §. 1—4.

2. So wie nun die ersten, einfachsten und unmittelbarsten Vorstellungen selbst insgemein von sinnlichen Dingen hergenommen sind, so finden wir auch, dafs sogar die Worte, welche wir zur Bezeichnung von geistigen und übersinnlichen Dingen gebrauchen, sämmtlich von sinnlichen Dingen übertragen und entlehnt sind. Ebend. l. c. §. 5.

3. Da der Zweck der Sprache, die allgemeine Verständigung als Bedingung des gemeinsamen Gesammtlebens der Menschen ist, so mufste die Sprache zuvörderst eine allgemeine Bezeichnung der Einzelnheiten enthalten. Die Wörter bezeichnen daher das Allgemeine der Objecte, und nur die Gegenstände, wo die Individualität besonders bezeichnet werden mufs, haben auch individuelle Namen. Ebend. l. c. chap. 3. §. 1—5.

4. Ein Wort wird allgemein, wenn es als Zeichen eines allgemeinen Begriffes gebraucht wird; und ein Begriff wird allgemein, wenn man das Individuelle der Qualitäten, der Zeit, und des Raumes von ihm absondert. Ebend. chap. 3. §. 6.

5. Allgemeine Ausdrücke bezeichnen demnach eben so wenig als allgemeine Begriffe, Individuen, sondern nur gewisse Gattungen derselben, und die Wesenheit einer jeden Gattung ist nichts anders als der abstrakte Begriff desjenigen, was den In-

dividuen der Gattung gemeinschaftlich ist. Ebend. chap. cit. §. 12.

6. Reale Wesenheiten sind diejenigen, welche die wahren innern Beschaffenheiten der Dinge anzeigen; nominale Wesenheiten hingegen, welche simpliciter nur das Allgemeine der Gattung bezeichnen. In Rücksicht auf die einfachen und abstrakten Begriffe sind demnach reale und nominale Wesenheit Eins; nicht aber in Rücksicht auf wirkliche Substanzen. So ist z. B. die reale und nominale Wesenheit eines Dreyecks: „drey Seiten und drey Winkel haben" für alle gedenkbaren und wirklichen Dreyecke dieselbe: hingegen ist z. B. die Wesenheit der Materie nominaliter zwar dieselbe, realiter aber ganz eine andere im Golde, im Silber, im Eisen u. s. w. Ebend. l. c. §. 15—18.

7. Die Begriffe der Nominal- und Real-Wesenheiten sind ewig und unveränderlich: die Individuen hingegen, wodurch die Begriffe in der Wirklichkeit dargestellt (d. h. verwirklichet) werden, sind alle und jede, dem Entstehen und Vergehen unterworfen. Ebend. l. c. §. 19.

8. Die Bestimmung der Nominal-Wesenheiten, d. h. der allgemeinen Gattungsbegriffe, ist ein Produkt des Verstandes und der Freyheit der Menschen, ob sie gleich hierbey soviel sie vermochten, den ihnen von der Natur gegebenen Merkmalen folgten. Livr. III. chap. 5. §. 1—4.

9. Fast willkürlich aber sind die Nominal-Wesenheiten von Tugenden und Lastern, welche einen Begriff von freyen Handlungen in sich fassen, die einer sittlichen Beurtheilung fähig sind. Ebend. §. 5. Gleichwohl, und gerade darum, weil hier alles von Nominal-Definitionen, welche zugleich Real-Definitionen sind, abhängt, müſs-

ten in der Ethik so strenge Demonstrationen, wie in der Geometrie möglich seyn, wenn man sich nur über die Definitionen selbst vereinigen könnte. Ebend. Livr. III. chap. 11. §. 16. und Livr. IV. chap. 4. §. 7. 9.

§. 52.

Fortsetzung.

V. Von der Evidenz der Erkenntnifs und der Axiomen.

1. Die Quelle aller Evidenz ist allein die anschauliche Erkenntnifs, die keinen Erweis ausser sich selbst zuläfst, und auch keines andern bedarf. Livr. IV. chap. 2. §. 1.

2. Evident sind also nur allein Erkenntnisse, die aus deutlichen und ganz einfachen Vorstellungen hervorgehen. Livr. cit. chap. 5. §. 4.

3. Die sogenannten blofs formalen Grundsätze und Axiomen der Mataphysik sind ohne alle Brauchbarkeit für reale Erkenntnifs, weil die besondern konkreten Fälle mehr in die Augen fallen, und folglich leichter erkannt werden, als jene Axiomen selbst. Livr. cit. chap. 7. §. 8. Doch sind sie für die wissenschaftliche Lehrmethode, und für die gelehrten Disputationen unentbehrlich. Ebend. chap. 7. §. 11.

4. Zu den eiteln Sätzen (propositiones frivolae) gehören nicht etwa ausschliefslich die pur allein identischen, sondern auch noch alle lediglich analytischen, welche unsere Erkenntnifs realiter um gar nichts erweitern, sondern im Prädicate nur aussagen, was ohnehin schon im Begriffe des Subjects stillschweigend enthalten war. Livr. IV. cit. chap. 8. §. 1—8.

5. Viele metaphysische Probleme wird man nie entscheiden können; z. B. ob die Materie denken könne? (Livr. IV. chap 3. §. 6.) Item ob es noch andere endliche Intelligenzen als die menschlichen Seelen gebe, und wie diese denken und anschauen u. s. w. Livr.

II. chap. 23. §. 13. 36. Livr. IV. chap. 3. §. 27. Mehrere Probleme aber lassen sich leicht entscheiden, wenn man nur von den Vorurtheilen einseitiger Systeme sich erst frey macht. Livr. IV. chap. 20. §. 18.

§. 53.

Kritik des Locke'schen Lehrsystems und erste Gegner desselben.

Nun läſst sich zwar nicht läugnen, daſs Locke's Lehrgebäude hin und wieder einige vortreffliche Erklärungen enthalte, allein im Ganzen ist es nichts weniger, als befriedigend; denn 1) enthält es als Grundlage doch nur den alten Gedanken des Aristoteles und seiner Anhänger, „daſs nichts in dem Verstande seyn könne, was nicht durch die Sinne in denselben gekommen ist;" gleich als wenn nicht zum mindesten der Verstand sich selbst angeboren wäre; 2) könnte in wie ferne die Erfahrung immer nur lehrt, was ist, nicht daſs und warum es so seyn muſs, nach diesem System nimmer eine vollkommen strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erkenntniſs behauptet werden; 3) würde sich auch aller Inhalt der Philosophie lediglich auf Erfahrungssätze einschränken müssen, was wesentlich mit dem letzten Ziele des Philosophirens nicht übereinstimmt; 4) müſste endlich, wenn der Empirismus konsequent verfolgt würde, gar keine eigentliche Philosophie, weder Metaphysik noch Ethik möglich seyn, und die übersinnlichen Gegenstände derselben müſsten unter die Hirngespinste gerechnet werden.

Darum erweckte Locke's Versuch, der dem gemeinen Verstande so sehr zusagte, weil er nur bey den unmittelbaren Thatsachen des empirischen Bewuſstseyns stehen blieb, alsobald auch sogar in England den Widerspruch aller Intellectual-Philosophen;

sophen; die nur damals, weil sie selbst die einseitige Subjectivität noch befangen hielt, nicht im Stande waren, ihn hinlänglich zu widerlegen. So erschienen z. B. Gegenschriften unter andern:

1. Von Henry Lée, l'Antiscepticisme, ou remarques sur chaque chapitre de l'Essai de M. Locke. London 1702. Fol. 2) Von John Norris, Essai d'une Theorie du monde ideel où intellectuel. London 1704. 8. darinnen der Verfasser mit Malebranches behauptet, dafs wir alle Dinge in Gott schauen: welche Hypothese Locke in seinen vermischten Schriften einer ausführlichen Prüfung unterworfen hatte. 3) Von D. Brown, The procedure, extent, and limits of human understanding; herausgegeben von Nath. Brontongk (London) 1728. 8. 4) Von Shaftesbury, seinem Freunde selbst, ein scharfes Urtheil über Lockes Versuche in seinen Entretainings on several subjects naturals and morals, die ins Französische und Deutsche übersetzt wurden.

5) Der merkwürdigste jedoch aus allen den einheimischen Locke'schen Gegnern war Georg Berkley, der dem empirischen Realismus des Locke, vom nämlichen Standpunkte der Subjectivität ausgehend, einen eben so einseitigen, gleichfalls rein empirischen Idealismus entgegensetzte.

§. 54.

Georg Berkley's empirisch-idealistisches Lehrgebäude.

Georg Berkley, Bischof zu Cloyne in Irland, (geb. 1684. † 1754) die gefährliche Tendenz des einseitig sinnlich-empirischen Realismus schon frühzeitig einsehend, dafs derselbe nothwendig in seiner folgerechten Entwicklung nicht nur alle Philosophie, sondern sogar den einfachen Glauben an alles Uebersinn-

liche nothwendig vernichten würde, unternahm, um die Ueberzeugung vom wahrhaften und wesenhaften Seyn des Uebersinnlichen und Geistigen (Gottes und der menschlichen Seele) zu retten, nichts geringers, als die Beweisführung der gänzlichen Nichtigkeit der materiellen Aussenwelt als eines vom vorstellenden geistigen Subjecte ganz unabhängigen Dinges an sich. — Zu diesem Ende gab er seine Trée dialogues between Hylas and Philonous (1713) und seinen Alciphron or the minut-philosopher (sieben andere Dialogen) sämmtlich zu London heraus; worinnen er seinen Idealismus (Platons Methode und Vortrag nachahmend) gefällig und verständlich darzustellen sucht. Die Gespräche zwischen Hylas und Philonous, die 1776 zu London zusammt dem Treatise on The principes of human Knowledge, neu aufgelegt, und auch in der Sammlung seiner Werke (London) 1784. 2 Voll. 4) eingerückt wurden, erschienen auch verdeutscht von I. Ch. Eschenbach in Rostock 1756. 8. unter dem Titel: Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, welche die Wirklichkeit ihres eignen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen; — und abermal im ersten Bande der Berkleyschen philosophischen Werke. Leipzig 1781. 8.

Berkleys System, wie es in diesen Gesprächen entwickelt wird, ist in seinen Grundzügen folgendes:

1. Es hat wohl nie etwas Unverständigeres und Verwirrteres gegeben, als die Vorstellung einer unbedingt als Ding an sich selbst bestehenden Materie; folglich auch nichts Unverständigeres und Verwirrteres als die Behauptung einer materiellen an sich seyenden Aussenwelt, als eines Inbegriffes ausser dem wahrnehmenden Bewufstseyn der Seele be-

stehender und dennoch, so wie sie sind, wahrnehmbarer materieller Dinge oder Objecte, die (man weifs nicht wie) durch den Willen Gottes ursprünglich aus Nichts sollen geschaffen worden seyn.

2. Vielmehr ist gerade der objective Inbegriff alles Wahrgenommenen, was die Aussenwelt darbietet, weiter nichts als eben der Inbegriff der subjectiven Wahrnehmung selbst, denn alle Eigenschaften, welche wir den Aussendingen zuschreiben, sowohl die Grundeigenschaften als die abgeleiteten, gründen sich auf die subjective Wahrnehmung und Empfindung, da alle sinnliche Beschaffenheiten, als Ausdehnung, Gröfse, Figur und noch mehr die Farben, Töne, Gerüche und Geschmack nichts anderes als subjective Empfindungen sind, welche selten bey allen Individuen einerley seyn dürften; und deren objective Realität sich schlechthin nicht erweisen läfst.

3. Gegen das vorausgesetzte An sich Seyn der sämmtlichen Dinge der Aussenwelt spricht ferner die Dunkelheit des Begriffes der Substanz der Materie, die noch kein Metaphysiker hinlänglich-genugthuend zu definiren vermochte. Denn ist die materielle Substanz, das eigentliche Substrat des Seyns der Materie oder das eigentlich an sich seyende Etwas derselben, eben auch ein Ausgedehntes, so müfste diese Ausdehnung dennoch etwas ganz anders als die sinnliche und empfindbare Ausdehnung seyn; weil ja die Substanz selbst kein Gegenstand der unmittelbaren Erfahrung je seyn kann: spricht man hingegen der Substanz der Materie die Ausdehnung ab, so ist es unbegreiflich, wie dann sämmtliche Eigenschaften an einem Unausgedehnten haften, und überhaupt die Substanz als Materie existiren könne.

4. Dafs die Empfindungen und Vorstellungen gleichsam Abbildungen der äussern Dinge seyen, und dafs wir diese durch jene unmittelbar erkennen, ist unrichtig; denn aus einem Gemälde kann man nicht unmittelbar das Original erkennen, wenn man nicht von demselben durch das Gedächtnifs oder durch den Begriff schon vorläufige Erkenntnifs hat, um nachher das Gemälde damit zu vergleichen. Nun lehren die Sinne nichts von einer Beziehung der Vorstellungen auf die Objecte; eben so wenig aber können uns das Gedächtnifs oder der Begriff die vorgeblichen Originale der Vorstellungen kennen lernen, wenn diese ausser und ferne von unserer vorstellenden Seele in einer von ihr ganz unzugängigen Welt an und für sich bestehen.

5. Ferner, wenn es wirkliche, von den Empfindungen und Vorstellungen, als ihren Nachbildern unabhängige Gegenstände, als ihre Urbilder geben sollte, so sind nach dieser Annahme die Gegenstände (d. h. die Dinge der an und für sich bestehenden Aussenwelt) ganz gewifs von unsern Vorstellungen und Empfindungen ganz unabhängig, und richten sich folglich auch nicht nach der Veränderlichkeit dieser letztern. Wie können dann aber unsere so sehr veränderlichen Vorstellungen Nachbilder von jenen unveränderlichen Gegenständen seyn?

6. Abermal, wenn nur die Vorstellung der Vorstellung, die Empfindung der Empfindung ähnlich ist; wie kann demnach das Urbild der sinnlichen Vorstellungen das, weil es nicht unmittelbar mit den Sinnen wahrgenommen wird, nicht sinnlich ist, dem sinnlichen Abdrucke ähnlich seyn?

7. Es bleibt demnach dabey, dafs wir nichts anderes erkennen, als unmittelbar unsere Vorstellungen und Empfindungen. Nun kann

aber Vorstellung und Empfindung nur in einem geistigen Wesen seyn. Das also, was in uns der Vorstellungen und Empfindungen fähig ist, muſs ein geistiges Wesen seyn; nämlich unser Ich.

8. Nun ist aber das Ich nicht immer Urheber aller seiner Vorstellungen; denn es steht nicht in seiner Macht jedesmal gerade die Vorstellungen zu haben, oder nicht zu haben, die es haben will, wenn seine Sinne einmal aufgeschlossen sind: sie müssen also von einem höhern Geiste herstammen; und zwar wegen ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit und des harmonischen Einklanges von einem unendlichen, allweisen, allmächtigen und allgütigen Geiste, nämlich von Gott.

9. Indem wir nun alle unsere Vorstellungen von einem Weltall sinnlicher Dinge ausser uns unmittelbar durch den Willen und die Allmacht Gottes erhalten; so sind wir also theoretisch, in Hinsicht auf unser (nothwendiges) Erkennen ganz und gar von dem Willen Gottes abhängig: — praktisch aber, d. h. in Hinsicht auf unsere freyen Handlungen, besitzen wir eigenthümliche Freyheit. Denn die endlichen vernünftigen Geister besitzen das Vermögen der Selbstbestimmung, das zwar beschränkt, und als Vermögen von Gott abhängig ist, aber doch von Menschen mit Freyheit ausgeübt werden kann.

10. Der höchste und natürlichste Grund (causa efficiens) der Handlungen liegt daher zwar allemal in Gott und seinem Willen; hingegen der nächste sittliche Beweggrund der Handlungen (causa finalis) liegt in dem Willen des Menschen.

11. Da nun jede Handlung, von ihrer natürlichen Seite betrachtet, an sich weder gut noch böse ist, sondern erst durch den sittlichen Beweggrund des Handelnden, den dieser sich selbst mit Freyheit und Besonnenheit wählt, und vorsetzt, gut oder böse wird:

so ist daher auch nicht Gott, sondern immer nur dem mit Freyheit und Besonnenheit handelnden Individuen alle Sünde und jeder Irrthum zuzuschreiben.

Anmerk. Schon vor Berkley brachte sein Landsmann und Zeitgenosse Collier zur Bestreitung der Realität der Aussenwelt als eines Dinges an sich im Sinne der gemeinen Empiriker die nämlichen Beweisgründe vor. Allein seine Schrift: „Allgemeiner Schlüssel" hat sich noch viel seltener gemacht, als Berkley's Gespräche, und existirt nur noch in der obgenannten Sammlung des J. Chr. Eschenbach. Colliers Gründe waren folgende: 1) es ist auf keine andere Art möglich, daſs ich ein Ding sehe, als daſs es meiner Seele gegenwärtig ist: kann nun aber ein Ding meiner Seele gegenwärtig seyn, das völlig ausser ihr in einer ihr ganz fremden und von ihr entfernten Welt befindlich ist, und besteht? Denn kann wohl die Seele von einer solchen Welt, und einem solchen Dinge je das Geringste wissen? und beweisen nicht selbst die Fragen: „ob dann die materielle Welt wirklich seye und was sie sey? —" diese gänzliche Unwissenheit mehr als hinlänglich? 2) Wenn eine sichtbare von uns wahrgenommene Welt keine lediglich äussere seyn kann; (weil wir nur sehen und wahrnehmen können, was der Seele innerlich in ihrem Bewuſstseyn gegenwärtig ist;) folgt dann nicht auch umgekehrt, daſs eine schlechthin äussere Welt für unsere Sinne und unsere Vernunft ohne ein besonderes Wunder der Offenbarung nicht Statt haben möchte? 3) Bestehen die Begriffe der Materie und der Ausdehnung doch offenbar aus Widersprüchen; und wie sollte dann also das Ausgedehnte und Materielle — als ein an sich selbst widersprechendes — ein wirkliches seyn können? Siehe die genannte Sammlung, Seite 347. folg.

§. 55.

Kritik des Berkley'schen Systems; Ursachen, warum es vor dem empirischen Realismus nicht aufkommen konnte.

Betrachtet man das Berkley'sche Lehrgebäude aufmerksam, so findet man, daſs Berkley

eben so innerhalb derselben Gattung mit Malebranche, wie Malebranche mit Spinoza einen Gegensatz bildet. (Sieh oben §. 30.)

Nach Spinoza ist nämlich Gott der Seyende die einzige Substanz; und alle Dinge sind und bestehen in ihm als Modificationen der unendlichen Ausdehnung seiner Wesenheit, oder aber seines Denkens; nach Malebranche ist Gott, der Gegenstand der geistigen Anschauung, die übersinnliche Welt und gleichsam der Raum, darinnen alle Geister leben, und der Spiegel, darinnen sie sich selbst und alle Dinge erkennen; so wie er umgekehrt als das Princip der Anschauung die allgemeine Seele und Lebensquelle aller Geister ist. (Sieh oben §. 32. Lehrs. 1.)

Nach Berkley endlich ist jeder endliche Geist selbst ein lebendiger und selbstbewufster Spiegel, auf welchen Gott die Gestalten und Vorstellungen hervorbringt, die dieser Geist nach einem Gesetze nothwendiger Erkenntnifs erhält; folglich ein Spiegel, darinnen sich die göttlichen Ideen reflektiren und zur Wahrnehmung gelangen.

Die schwache Seite von Berkley's System ist, dafs er nicht einsah, dafs so wenig eine reale Welt der Objecte an und für sich ganz unabhängig vom vorstellenden und empfindenden Subjecte als wirklich anzunehmen ist; eben so wenig ein vorstellendes oder empfindendes Subject an und für sich als wirklich seyend sich denken läfst, ohne ein wirkliches ihm gegenüberstehendes Weltall der Objecte; kurz, dafs das Vorstellende und Vorgestellte, das Innere und das Aeussere, das Subjective und das Objective sich wechselsweise voraussetzen, aber nicht als starr und fremd einander nur ausschliefsend, sondern vielmehr als beweglich und stets in einander übergehend. — Wirklich kommt auch in Berkleys Ge-

sprächen selbst, obschon der Gegner sich öfters als besiegt erklärt, dennoch immer von neuem der Einwurf wieder, daſs die Empfindungen und Anschauungen nicht ganz inhaltlos seyn können, sondern etwas Reales ihnen zum Grunde liegen müsse; weil nämlich Empfindung und Empfundenes, Vorstellung und Vorgestelltes realiter Eins sind; was Berkley leider nicht merkte. (Sieh Jacobi in Allwills Briefsammlung. N. Aufl. Bd. I. S. 119, 120 ff.

Daſs übrigens Colliers und Berkleys Idealismus so wenige Anhänger fand, und so geringes Aufsehen machte, darf uns nicht wundern: denn es war wohl nicht anders zu erwarten, als daſs besonders bey einer so pragmatisch-gesinnten Nation, wie die Engländer von jeher waren, der Realismus gegen den Idealismus, wenn beyde auf demselben Felde der Subjectivität und Empirie kämpften, nothwendig recht behalten, und einen leichten Sieg kämpfen würde. Aber auch allenthalben, wo immer der Sinn für die Wirklichkeit über die in sich selbst noch entzweyte und unvollendete Speculation das Uebergewicht behauptete, wie es damals in Holland und Frankreich der Fall war, muſste es gerade so gehen, wie in England; weſswegen dann auch in den genannten beyden Nachbar-Ländern der empirische Realismus des Locke bald ausschlieſslich herrschendes System wurde.

§. 56.

Fortschritte der mathematischen Physik durch Newton, und immer mehr über Hand nehmenden Vernachlässigung der Metaphysik.

Hierzu kam noch, daſs gerade damals durch Newtons Beyspiel (geb. 1642 zu Cambridge, † 1727) der Fleiſs und die Bemühung der Naturforscher von der Metaphysik ab — und auf die mathematische Physik,

d. h. auf die aus sinnlichen Beobachtungen (jedoch, wiewohl unvermerkt, nicht ohne Einmischung willkürlicher und unerwiesener Voraussetzungen) zu bestimmende und zu ermessende Angabe der nächsten mechanischen Ursachen der Naturerscheinungen der allgemeinen Schwere und der Bewegung der Himmelskörper, dann des Lichtes und der Farben — hinübergezogen wurde.

Gleichwohl war Newton selbst, obwohl er behauptete, dafs die prüfende und versuchende Naturlehre sich vor voreiliger Einmischung metaphysischer Speculationen in ihre sinnlichen Beobachtungen und Erfahrungen zu hüten habe; fest überzeugt, 1) dafs die erste Ursache des Weltalls und der Dinge keine mechanische seye; (Livr. III. Optic. Quaest. 28. p. 297. Edit Lausan. 1740. 4.) 2) und dafs gerade die auf dem Wege der prüfenden Erfahrung und künstlicher Versuche zu vollendende Naturlehre zur wissenschaftlichen Vollendung der Ethik und Theologie das Meiste beytragen werde. (Libr. III. Optic. Quaest. 31. p. 330.

Uebrigens verräth die Beschreibung des leeren, d. i. immateriellen Raumes (Optices libr. III. Quaest. 28 p. 298.) darinnen alle Weltkörper nach Newton sich bewegen, und gegen einander gravitiren, und welchen er das Sensorium der Gottheit nennt, hinlänglich, dafs er darunter die alles enthaltende und in ein Weltall durch ihre Allmacht und Weisheit zusammenhaltende reale Allgegenwart Gottes verstanden habe; darinnen derselbe eine unendliche Mannigfaltigkeit von Gröfsen, Gestaltungen und Beziehungen, als gröfsere und kleinere Welten von verschiedener Art und Beschaffenheit erschaffen habe, und fortwährend erhalte: — demnach dürfte Newton in Hinsicht auf Metaphysik vielleicht dem Henri More (Siehe ob.

§. 40.) ähnlich gedacht haben. Die von ihm zuerst anerkannte und auf allgemeine Gesetze zurückgeführte allgemeine Gravitation der Körper gegen einander im Verhältnisse ihrer Massen, Entfernungen und Anziehungskräften zeigt gleichfalls, daſs Newton von Lockes Meinung: „daſs die Körper nur durch gegenseitige Berührung ihrer Oberflächen und durch den Stoſs einander in Bewegung setzen mögen," weit entfernt war, und eine Wirkung geistiger Kräfte in die Ferne zugab.

§. 57.

Kampf des Empirism mit der unvollendeten Spekulation auf dem Felde der Ethik. — Anton Graf von Shaftesbury.

Auf dem Gebiethe der Ethik jedoch zeigte sich bald der nämliche Kampf zwischen dem Empirismus und der unvollendeten Spekulation, wie er auf dem Gebiete der Metaphysik zuerst ausgebrochen war; denn der empirischen Erforschung des Erkenntniſsvermögens des menschlichen Geistes hinsichtlich auf metaphysische Evidenz, folgten bald ähnliche Untersuchungen über das Willensvermögen, die Freyheit und den Grund unsrer Moralität: wobey besonders zu loben ist, daſs die englischen Forscher, obschon zum Theil erklärte Anhänger des Locke, und gleich ihm im Empirismus befangen, demnach die Idee Gottes und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht alsogleich, (wie es leider nachher von den französischen Sensualisten und Materialisten geschah) als einen unnützen Ballast über Bord warfen; sondern sie vielmehr als das Höchste festzuhalten suchten.

Der Erste unter den Engländern, welcher sich nach Richard Cumberland, dem Hauptgegner des Hobbes, (S. oben §. 9.) mit Untersuchung der Grund-

lage der Ethik beschäftigte, war Ant. Ashley Cooper, Graf von Shaftesbury, (geb. 1670, † 1713); von seinen philosophischen Schriften Charakteristiks, and philosophical works, or Entretainings on several subjects naturals and morals, London 1733. III. Band. 8. erschien eine deutsche Uebersetzung, Leipzig 1776. 8.

Seine Sittenlehre geht aus von dem subjektiven Princip: „der gottähnlichen Lust, welche die wohlvollendete Tugend gewährt," und erinnert dabey an Sokrates und Plato. — Die Hauptsätze des Shaftesburyschen Lehrgebäudes sind:

1. Die Sittlichkeit ist die Harmonie der selbstischen (idiopathischen) und sympathetischen oder geselligen Neigungen; und diese Harmonie allein macht den Menschen glückselig.

2. Tugend und Recht sind keine wandelbaren Namen; auch nicht etwas, das blofs als Mittel einen Werth hätte; sondern sie sind das an sich Gute, welches von unbedingtem Werthe, und zugleich Ursache und Gegenstand der vernünftigen Lust ist.

3. Tugend und vernünftige Lust sind also Eins: denn das wahre und lebendige, nicht versteinerte, noch durch scholastische Formen verkrüppelte Gemüth umfafst das Ganze als Eins.

4. Aus der innern Harmonie der Idiopathie und Sympathie des Selbstgefühls und des Wohlwollens, geht nothwendig eine eigene Schöpfung von freyen Handlungen hervor; deren inneres Princip sittliche Güte, deren äussere Darstellung Schönheit ist.

Anmerk. Schleiermacher in seiner Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berlin 1803, tadelt an diesem Lehrgebäude, 1) dafs es nicht uneigennützig genug seye, indem es die Lust, welche aus dem Guten kommt, zum Beweggrund des Guten selbst mache, (Kritik allgem. Ethik. S. 54.) — 2) dafs

es dadurch mit sich selbst in Widerspruch geräth: denn der Gute sehe nicht auf die Lust, sondern nur auf die Tugend selbst; der Böse aber, der erst gut werden soll, kann eben so wenig durch die Lust, welche aus der Tugend kömmt, bestimmt werden, da er sie ja noch nicht gekostet hat. Ebend. S. 81. — 3) daſs es endlich auf einen natürlichen Trieb sich stützend, mehr eine freye als gesetzliche Geselligkeit im Auge habe. Ebend. S. 87.

Allein ich meyne, daſs Shaftesbury auf alles dieses mit gutem Grunde antworten könnte. — Bey allen dem bleibt jedoch die Tugend, die sein System lehrt, gleich jener des Sokrates, ihrem Motiv nach immer nur noch eine reinmenschliche Tugend. — (Sieh oben im ersten Band, §. 99. Die Parallele zwischen Socrates und Plato). Leibnitz war mit Shaftesbury sehr zufrieden: dans les oeuvres de Mil. de Shaftesbury j'ai trouvée d'abord presque toute ma Theodicée (mais plus agreablement tournée) avant qu'elle eut vûe le jour. Il n'y manque presque que mon harmonie prestabliée etc. Voy. histoire Critique de la republ. des lettres de Mr. Basnage, Tom. X. p. 323.

§. 58.

Samuel Clarke.

Dr. Samuel Clarke, ein Prediger, geb. 1675. † 1729, nach Locke und Newton, der berühmteste und beliebteste Philosoph der Engländer, berühmt als Vertheidiger der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, gegen H. Dodwell, (London 1706.) und ihrer sittlichen Freyheit gegen A. Collins (1715—1717.); dann des christlichen Lehrbegriffes von Gott gegen Hobbes und Spinoza (1703—1706.) stellte statt des Shaftesbury'schen subjectiven Grundsatzes der Gott-ähnlichen Lust am Guten, ein objectives Sittenprincip, nämlich, „die Sittlichkeit, oder die der eigenthümlichen Beschaffenheit der Dinge angemessene Behandlungsweise derselben auf.

Nach Clarke in seiner Abhandlung über das Daseyn Gottes und die Pflichten der natürlichen Religion, (London 1708, und aus dem Englischen deutsch übersetzt, Braunschweig 1766.) hat nämlich jedes Ding seine von Gott dem Schöpfer ihm ertheilten eigenthümlichen Kräfte, Wirkungsgesetze und Verhältnisse, deren Zweck die Harmonie des Weltganzen ist. Der Mensch, der als Vernunftwesen auf die Dinge einwirken will, mufs also jedes dieser Dinge nach dessen eigner Natur, und nach dem Verhältnisse dieser zu der seinigen behandeln, damit er mit dem Weltganzen und mit dem Willen Gottes harmonire. In dieser stättigen Beobachtung der durch die ewige und unwandelbare Natur der Dinge, und den Willen Gottes feststehenden Gesetze besteht die Tugend des Menschen, und die Tugend allein macht seine Glückseligkeit.

Anmerk. Dieses System kömmt mit jenem des Zeno stoicus (S. oben B. I. §. 120.) überein. Schleiermacher in seiner Kritik der bisherigen Sittenlehre betrachtet den Grundsatz der naturgemäſsen Behandlung der Dinge, als eine Erweiterung des Grundsatzes der Sympathie auf das ganze Weltall; (S. 159.) und dann komme es wieder auf den Bewegegrund dieser Sympathie an, um den wahren Werth dieser Sittenlehre zu bestimmen. — Mit eben diesem Clarke hatte Leibnitz allerley gelehrte Dispute, worüber die von Heinr. Köller zu Frankf. u. Leipzig 1720 im Deutschen herausgegebene Sammlung einiger Briefe Leibnitzens, Newtons, Clarkes u. a., über Gegenstände der Philosophie, der natürlichen Religion und der Mathematik, nachzusehen sind.

§. 59.

William Wollaston.

Wiliam Wollaston, (geb. 1659, † 1724.) in The religion of nature. London 1724. 4., setzte als

das höchste Gut des Menschen Wahrheit; und Sittlichkeit oder Tugend heifst ihm, dafs der Mensch das Wahre erkenne, und darnach handle.

Nur dadurch ist nämlich der Mensch ein vernünftiges Wesen, dafs er der Erkenntnifs der Wahrheit fähig ist; und ein sittliches dadurch, dafs er dieser Erkenntnifs gemäfs handeln oder nicht handeln könne. Diejenigen Handlungen sind daher sittlich-gute, deren Unterlassung die praktische Verlängerung irgend einer erkannten ewigen Wahrheit seyn würde; sittlich-böse hingegen diejenigen, deren Ausübung eine solche Verläugnung voraussetzt.

Anmerk. Dieses System hat dem Princip nach Aehnlichkeit mit dem des Spinoza; (S. oben §. 24.) denn so wie dem Wollaston sittlich-gut ist, was mit der erkannten ewigen Wahrheit übereinstimmt, so ist es dem Spinoza dasjenige, was aus der richtigen Erkenntnifs Gottes hervorgeht. —

Der Form nach kommt Wollastons System mit dem des Kants überein: denn jener heifst den Menschen vor jeder Handlung prüfen, ob seine Handlungsweise keiner erkannten ewigen Wahrheit widerspreche? Dieser, ob sie mit dem möglichen Princip einer allgemeinen sittlichen Gesetzgebung übereinstimme? Siehe Schleiermachers Kritik der bisherigen Sittenlehre. S. 159. 160, u. J. M. Drechsler über Wollastons Moral-Philosophie, Erlangen 1802.

§. 60.

Francisc. Hutcheson, und Joseph Butler.

Franciscus Hutcheson ein Irländer, Professor zu Glasgow (geb. 1694, † 1747.) erklärte in seinem System of moral-philosophy, (London 1755. 2 Vol. 4. Deutsch Leipzig 1756. 8.) — die Tugend für eine habituelle und herrschende Aeusserung aller guten Affectionen gegen Gott und die Menschen, welche die Begierden einschränkend uns zu einer solchen

Handlungsweise bestimme, „dafs wir die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechtes in ihrem weitesten Umfange nach allen unsern Kräften uneigennützig befördern. Das Kennzeichen dieser vorherrschenden Tugend ist nach ihm, die Zartheit des sittlichen Gefühls, welchem unmittelbar das Gute und Rechte angenehm, das Böse und Ungerechte widerlich scheint.

Anmerk. 1. Schleiermachers Kritik der bisherigen Sittenlehre findet dieses System dem Fichte'schen ähnlich, (S. 159.) und tadelt an demselben, dafs es mit höflichem Eigennutz das die Glückseligkeit Anderer befördernde Wohlwollen im Kreise herumbiethe, in der Hoffnung, ein gleiches Wohlwollen für sich von Andern zu erbetteln. (S. 111.) Dieser Tadel scheint auch nicht ungegründet zu seyn, und möchte wohl jede Tugend treffen, die blofs einen menschlichen, aber keinen göttlichen Beweggrund hat. — Hutchesons Synopsis metaphysicae, (Glasgow 1744. Edit. II.) kommt im Wesentlichen mit Locke überein.

Anmerk. 2. Gleichzeitig mit Hutcheson schrieb Joseph Butler, Bischof von Dürham, The analogy of Religion natural and revealed, (deutsch, Leipzig 1756); und bestimmte darin die Moralität als das Vermögen des Menschen, eigene und fremde Handlungen innerlich und in sich selbst betrachtet, ohne Rücksicht auf ihre äusserlichen Wirkungen, d. h. auf ihre wohlthätigen oder verderblichen Folgen zu billigen, oder zu mifsbilligen; „die Tugend aber, nicht als Streben nach eignem oder fremdem Wohlseyn; sondern einzig als Erhebung des Geistes zu Gott.“ Siehe Fr. Heinr. Jacobis Woldemar, I. B. S. 110 — 117. Anmerk.

§. 61.
David Hartley.

Der Arzt David Hartley, (geb. zu Illingworth, 1704, † 1757 zu Bath) in seinen Observations on man his frame his duty and his exspectations, London 1749. (deutsch übersetzt, Ro-

stock und Leipzig 1772. 2 Voll. 8.) setzt die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung in das Verhältnifs, welches dieselbe zur Glückseligkeit oder zum Elend als einer natürlichen Folge hat; die moralische Freyheit des Menschen als eines Vernunftwesens in das Vermögen seine eigene Seligkeit oder sein eignes Elend, seinem eigenen Charakter gemäfs, je nachdem er ein Guter oder Böser ist, und sich in diesem oder jenem gefällt, zu wählen; und die Tugend endlich in das Wohlgefallen am Guten, und der Bereitwilligkeit Gott als Werkzeug zur Vollbringung des Guten zu dienen.

Anmerk. Hartleys Princip der Sittenlehre ist demnach Glückseligkeit; sein Begriff der Freyheit Determinismus; sein Beweggrund die Lust, ob an dem Guten selbst, ob an den Folgen, bleibt ungewifs. — Auf jeden Fall gehört er offenbar zu den Eudämonisten; nur dafs sein Lehrgebäude durch den Determinismus eine festere Haltung gewinnt. — In der Psychologie kommt Hartley mit Bonnet überein. Siehe unten §. 96.

§. 62.

Richard Price.

Richard Price, (geb. 1723 zu Tynton, † 1791), führte in den Review of the principal questions in Morals; London 1758. 8. Die Probleme der praktischen Philosophie, besonders das von dem höchsten Gute oder der Bestimmung des Menschen auf Platons und Cudworths Ideen zurück. (Sieh. oben §. 41.) — und wenn er auch dafür weiter keine neue Beweise fand; so war es doch immer für ihn Verdienst genug, die empirische Schule an alte und ewige Wahrheiten erinnert zu haben, an die damals die Mehrheit der Gelehrten gar nicht dachte, noch denken mochte.

B. Gegen-

B.

Gegenkampf der nach wissenschaftlicher Vollendung ringenden Speculation gegen den Empirismus.

a) Deutsche speculative Philosophie. Entstehen der deutschen speculativen Philosophie von Leibnitz bis zu ihrem scheinbaren gänzlichen Erlöschen in platter populärer Aufklärung.

§. 63.

Gottf. Wilh. Bar. v. Leibnitz; Charakter und Schriften desselben.

Während nun in England der sogenannte Menschenverstand des unmittelbar gemeinsinnlichen über die eigene beschränkende Subjectivität nicht losgekommenen Selbstbewustseyns, gegen die gleichfalls noch immer in sich selbst entzweyte Speculation im Ganzen fast immer siegreich kämpfte, und dadurch stets mehr und mehr Festigkeit und Ansehen erwarb; erhob zuerst unter den Deutschen die zur wissenschaftlichen Vollendung hinanstrebende Speculation auch ihrerseits sich gegen die Prahlerey des gemeinsinnlichen Menschenverstandes, um ihm seine eigene Unverständigkeit und Unhinlänglichkeit nachzuweisen. — Es stand jedoch die werdende Vernunftwissenschaft, nicht etwa auf einmal (wie eine Pallas aus Zeus göttlichem Haupte geboren) fertig und in völliger Rüstung da; sondern sie mufste eben auch, wie jedes Kunstproduct der Menschen nach und nach verschiedene Bildungsstufen durchwandernd, zur endlichen Vollkommenheit heranreifen.

Die Ehre und das Verdienst, die deutsche gelehrte Welt in Masse, und wie es scheint, für unabsehbare Zeiten, durch eine wahrhaft genialisch-begonnene Begründung einer wahrhaft speculativen, d. i.

streng-wissenschaftlichen Philosophie vor den Gefahren der Ansteckung mit dem unseligen alle Innerlichkeit und Gemüthlichkeit ertödtenden Materialism und Naturalism, sammt ihrem Gefolge von Libertinism und Irreligion verwahret und bewaffnet zu haben, gebührt dem unsterblichen, um seiner grossen Verdienste willen billig geadelten Gottfr. Wilhelm Bar. v. Leibnitz, geboren 1646 zu Leipzig, gestorben 1716 zu Hannover.

Leibnitz, der Gründer der deutschen Philosophie, war nicht nur ein Polyhistor wie Bayle; (Sieh. oben §. 37.) sein Geist hatte überdiefs noch ein eignes Erfindungs- und Productions-Vermögen, das jenem schlechthin versagt war. Er umfafste wahrhaft nicht nur contemplativ und kritisirend, sondern auch activ und producirend das All der Wissenschaften, und leistete in mehreren Fächern so Vieles, als sonst ein Einzelner gewöhnlich nur in einem Einzelnen zu leisten vermag. Er war zugleich Rechtsgelehrter. (S. Nova methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae, cum subjuncto catalogo desideratorum in utroque Jure; und Ratio corporis Juris reconcinandi 1668); Etymolog und Sprachforscher, der sogar auf die Erfindung einer lingua characteristica universalis sann; (Historia et commendatio linguae characteristicae universalis; Et collectan. Etymolog. ap. Eccard) Historiograph und Geschichtforscher; (S. Origines Brunswicenses; collect. scriptor. medii aevi, et codic. Jur. gent. diplomatic. 1693—1711). Mathematiker, berühmt durch Erfindung der allgemeinen combinatorischen Kunst (1690); der arithmetischen Dyadik (1697) und des Calculi indifferentialis (1677), Physiker und Naturforscher, (S. Protogaea, 1693) Theoria motus concreti et abstracti (1670). No-

titia opticae promotae (e. a.) Metaphysiker; S. Nouveaux Essais sur l'Entendement humain (1696). Systema de natura et communicatione substantiarum; (1695) Principes de la nature et de la graçe., (1714) und in den Actis Eruditorum, Supplem. VII. lateinisch unter dem Titel: Principia philosophiae in gratiam principis Eugenii de Sabaudia (1721) endlich auch Theolog; Sieh Defensio ss. Trinitatis contra Wisosowatium, (1670); das Systema theologicum; an den Landgrafen Ernst von Hessen Reinfels; ein dogmatisch-irenischer Versuch (Edit. Paris 1819 aus dem Hannoverischen Autograph, um das Jahr 1675—1680); den Briefwechsel mit Bellison und Bossuet über die Vereinigung der Protestanten und Katholiken (1691); dann die Theodicaea gegen Bayle (1707).

Er lebte und wirkte nicht etwa in der Studirstube oder in der Schule, sondern in der grossen Welt, und an den Höfen, erst zu Mainz, dann zu Hannover, zu Berlin, und zu Wien. Er hatte zu verschiedenen Zeiten mehrere Reisen ins Ausland gemacht; führte nicht nur durch ganz Deutschland, sondern auch durch Italien, Frankreich und England, ja selbst bis nach China einen ausgebreiteten Briefwechsel mit den berühmtesten Gelehrten, und genoſs des persönlichen Umganges mit mehreren Fürsten, als dem Churfürsten von Mainz, dem Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel und Hannover, dem K. Friedrich I. von Preussen, dem Kaiser Karl VI., dem Kaiser Peter I. von Ruſsland, und dem Prinzen Eugen von Savoyen, welcher letzterer, sowie die Königin Sophie Charlotte v Preussen ihn einer besondern vertraulichen Freundschaft würdigten.

Wenn nun, schreibt Fichte in der zweyten Einleitung in seine Wissenschaftslehre im philosophischen Journal 1797, V. Heft, S. 36. die höchste Leichtigkeit und Freyheit des Geistes

wenn die Gewandtheit seine Denkart allen Formen anzupassen, und sie auf alle Theile des menschlichen Wissens anzuwenden, wenn die Geläufigkeit alle Zweifel ohne viele Mühe zu zerstreuen, und überhaupt sein System mehr als Instrument dann als Object zu brauchen, wenn endlich Unbefangenheit, Fröhlichkeit und guter Muth im Leben auf Einigkeit mit sich selbst, und auf Uebereinstimmung seines freyen Urtheils im Philosophiren mit dem ihm aufgedrungenen im Leben zeigen; dann war gewiſs Leibnitz mit sich selbst vollkommen einig, und einer von den Wenigen in der neuern Geschichte, die von ihrer eigenen Philosophie vollkommen, und zu allen Stunden speculirend und handelnd gleich überzeugt waren." — Diese Aeusserung hält Schelling (Philosophische Schriften Band I. S. 328.) mit Recht für merkwürdig; denn sie verräth, daſs nun endlich die Zeit gekommen ist, Leibnitzen zu verstehen, wie er verstanden werden muſs, wenn er im Grunde Recht haben soll. Vergl. Schellings Ideen zur Naturphilosophie, erste Auflage 1797. Seite XXV. f. und XLIII. f. zweyte Auflage 1803. S. 14. 15. und S. 38. f.

Leibnitzens philosophische Schriften tragen sämmtlich die Form gelegenheitlicher Aufsätze, die nicht für den ersten Unterricht der Jünglinge in der Schule, sondern für die Verständigung sachkundiger Männer, verfaſst wurden: ausser den Nouveaux Essais gegen Locke und der Theodicaea gegen Bayle, welche beyde Werke auch einzeln im Drucke erschienen, gab Dutens in Genf 1768 die Sammlung aller seiner Schriften in 6 Voll. in 4. heraus; womit jedoch Rudolph Eric. Raspe's Sammlung 1765, 4. 2 Voll., wie auch Felleri otium hannoverianum, (1718) und Monum. inedita (1724) zu verbinden sind. Eine Brief-Sammlung, enthaltend einen

Theil des Leibnitzischen Briefwechsels, besorgte Kortholt in Leipzig 1734 – 42. 4 Voll. 8., die aber noch lange nicht vollständig ist und noch viele Supplemente nöthig hat. Indessen erschienen: Commercii Epistolici Leibnitiani typis nondum evulgati selecta specimina; Edit. Jo. G. H. Federo Hannoverae 1805. 8.

§. 64.

Darstellung des Systems der Leibnitzischen Philosophie. —

Leibnitz, um seinen Zeitgenossen desto leichter verständlich zu werden, war, wie Spinoza, von des Des Cartes Philosophie ausgegangen (S. oben §. 11.), nur dafs der eine mehr an das Esse, der andere mehr an das Cogitare sich hielt. Zwar deuchte ihm des Des Cartes Dualismus nichts weniger als befriedigend; doch gab er desselben speculativer und idealer Tendenz, vor dem blofsen sensualen Empirismus des Locke bey weitem den Vorzug; und erklärte, dafs des Des Cartes Lehre, obschon nicht die wahre Philosophie selbst, aber doch eine Vorbereitung zu derselben enthalte; und dafs ihr Verfasser uns zwar nicht in das innerste Gemach der Wahrheit, aber doch in den die Anti-chambre eingeführt habe. Opp. Tom. II. Part. I. p. 263. Folgendes ist ein Auszug aus Leibnitzens Philosophie.

I. Von der Natur der Communication der einfachen Substanzen.

1. Aus dem Daseyn zusammengesetzter Dinge oder Erscheinungen folgt nothwendig die Existenz einfacher für sich selbst bestehender Substanzen; denn das Zusammengesetzte kann nichts anders seyn, als ein Aggregat des Einfachen. Solche einfache Substanzen heifsen Monaden, (an und für sich seyende Einheiten). Princip. philosoph. Edit. Mich. Gottl.

Hanschii, Francof. et Lipsiae 1728. 4. Conf. Act. Erud. Tom. VII. Supplem. Sect. XI. p. 500 seq. und Leibn. Opp. om. Tom. II. p. 26. seq. §. I. II. Monas non est nisi substantia simplex, quae in composita ingreditur, et dicitur simplex quia partibus caret; necesse autem est dari monades, h. e. substantias simplices, quia dantur composita; omne enim compositum non est, nisi aggregatum simplicium. — Porro monades hujusmodi non sunt atomi molis sed substantiae, nempe unitates reales quae fontes existant actionum, appellarique rectae possint Entelechiae, itemque formae substantiales vi activa perceptionis et appetitionis praeditae, sintque adeo τὰ πρῶτα δεκτικα τῆς ζώης. Conf. Vol. III. p. 65. Epistol. ad. Hanschium; et Recueil Tom. III. p. 365. — Wären keine solche Monaden, spricht Leibnitz an einem andern Orte, Tom. opp. II. Part. I. p. 327. so würde Spinoza recht behalten, denn dann wäre überall nur ein einziges unendliches Seyn, und gar kein von ihm verschiedenes endliches Leben." — Die Materie ist dem zufolge nichts als eine Anhäufung einer unendlichen Zahl von solchen Atomen, deren jeder materiel und immateriel zugleich ist. La materie n'est donc qu' un amas d'un nombre infinie des Etres, dont chacun est comme un animal doué d'une ame — — et doué d'un corps organique. Nouv. Essais p. 12. Poni autem in omni corpore (atque etiam in minima quaque corporis parte) praeter puncta pure mathematica et imaginationi subjecta, aliquid debere, unde virium consideratio oriatur, et exinde liquet, quando quidem omnes veritates rerum corporearum ex solis axiomatibus de magno et parvo, toto et parte, figura et situ, colligi nequeunt, Specim. dynamic. Tom. opp. III. p. 320.

2. Die einfachen Substanzen oder Monaden, als die letzten untheilbaren Principien alles Zu-

sammengesetzten, sind daher nothwendig Eins an sich. Epistol. contr. Sturm. in A. Erud. 1698. mens. sept. p. 427. Jam hoc ipsum substantiale principium est, quod in materia substantiam vere unam, seu Unum per se constituit, quod ego Monadem appello.

3. Hinsichtlich auf Monaden ist nur Schöpfung oder Vernichtung, keine Zusammensetzung noch Auflösung möglich; eben so sind sie unveränderlich durch Einwirkung von Aussen, weil weder eine Substanz noch ein Accidenz in sie einzudringen vermag. Princip philos. §. III. VII. Ubi non dantur partes, ibi nec extensio, nec figura, nec divisibilitas locum habet: — Neque etiam metuenda est dissolutio, — vel concipi potest formatio (monadum) per compositionem; — Nequeunt ergo Monades oriri nisi in instanti, i. e. per creationem, nec interire nisi per annihilationem. — Nullo etiam modo explicari potest, quomodo Monas alterari, aut in suo interiori mutari queat, per creaturam quandam aliam — quemadmodum in compositis contingit, ubi mutatio per partes locum habet; destituunfur enim Monades fenestris, per quam aliquid ingredi vel egredi valeat; atque adeo neque substantia, neque accidens in Monadem forinsecus intrare potest.

4. Gleichwohl müssen die Monaden gewisse Eigenschaften (Qualitäten) haben; denn sonst würden sie keine Realitäten, (d. h. keine wirkliche Wesen) seyn; auch mufs sich jede Monas von der andern wirklich unterscheiden, dem Grundsatze zufolge, dafs es eben so wenig zwey vollkommene identische Dinge in dem einen All, als zwey ganz genau dieselbe Richtung habende Radien in einem und demselben Kreise geben kann. Princip. philosoph. §. VIII. IX. Opus tamen est, ut singulae Monades aliquas qualitates (sibi proprias) habeant; alias enim nec Entia forent; imo opus

est, ut quaelibet Monas differat ab alia quacunque; neque enim unquam dantur in natura duo Entia, quorum unum ex asse conveniat cum altero et ubi impossibile sit, quandam reperire differentiam intimam, aut in denominatione extrinseca fundatam. — (Alias enim non forent diversa Entia, sed unum tantum; nec diversae Monades sed una tantum.)

5. Da nichts in das Wesen der Monaden eindringen kann, (Lehrs. 3.) folgt nothwendig, dafs das Princip ihrer Veränderungen ein inneres seye, und mithin jede Monas ein eigenes individuelles Leben haben müsse, welches als Vorstellung und Trieb (perceptio et appetitus) sich äussert. Princip. Philosoph. §. XI. Cum forinsecus nihil in Monades intrare potest, sequitur mutationes accidentales Monadum a principio interno, h. e. vita propria debere proficisci, quae quidem perceptione et appetitu se prodit. Inest ergo cuilibet Monadi certa quaedam αυταρκεια, vi cujus est quasi αυτοματον quoddam corporeum.

6. Wo Vorstellungskraft mit Unterscheidung und Gedächtnifs verbunden ist, da ist nicht nur Leben, sondern eigentlich Beseelung; eine Seele endlich, die sich bis zur Vernunft erhoben hat, heifst ein Geist. — De la nature et de la grace fondée en raison. §. 2. et 4 Recueil Tom. II. p. 488. 489. Il n'y a pas seulement de la vie partout; — mais il y a même une infinité de degrês dans des Monades, les unes dominans plus oû moins les autres. Quand la Monade à des Organes si ajustées que par leur moyen il y a du distingue dans les impressions qu'ils recoivent, et par conséquent dans les perceptions, qui les représentent cela peut aller jusq' au sentiment, c'est à dire jusq' à une perception accompagnée de memoire, (à savoir dont un certain Echo demeure long-tems, pour se faire entendre dans l'occasion;) et un tel vivant est appellé animal, comme sa Monade est appellée une ame. Et quand cette ame est

élevée jusqu' à la raison, on la compte parmi les esprits.

7. Die Seele erhält nur dann den Charakter eines Geistes; wenn sie fähig ist, gemäfs der Erkenntnifs ewiger Wahrheiten zu handeln. Princip. philosoph. §. XIX—XXVII. In deliquio, aut stupore, aut somno profundo quando nihil distincti in nostris perceptionibus adpercipimus, anima humana ad statum nudarum Monadum revertitur. — Bestiarum instar homines agunt, quatenus consequentiae perceptionum, quas habent, nonnisi a principio memoriae pendent; h. e. quando Medicorum instar empiricorum simplici praxi absque ulla theoria utuntur; — id autem quod hominem a caeteris animantibus brutis reapse distinguit, eumque rationis et scientiarum compotem reddit, ita ut anima ipsius spiritus dici mereatur, cognitio est veritatum aeternarum et necessariarum.

8. Eine solche Seele ist dann eine Nachahmung, d. h. ein Ebenbild Gottes: Lettre a Mr. Bayle, in Jo. Ge. Henr. federi specimine Commercii Epistolici Leibnit. nondum editi, Hannov. 1805. Nro. XXX. p. 124. Une ame (douée de la raison) est donc une imitation de Dieu; et comme Dieu contient l'univers éminemment; ainsi l'ame le contient virtuelement; étant un petit miroir central, mais actif et vital pour ainsi dire.

§. 65.

Fortsetzung.

II. Von den obersten Grundsätzen aller Erkenntnisse.

1. All unser unmittelbares Erkennen kommt zuletzt auf gewisse primitive Wahrheiten der Vernunft oder der Erfahrung zurück. Beyde sind unmittelbar gewifs, und bedürfen keines weitern Beweises: jene, weil Unmittelbarkeit, zwischen der Erkenntnifs und dem Gegenstande; diese, weil Unmittelbarkeit zwischen

dem Subject und Praedicat vorhanden ist. Nouv. Essais chap. 9. §. 3. Tout ce, que nous connoissons immediatement est, reduit où à des premières experiences de fait; où à des premières lumières de raison; les unes et les autres sont incapables d'être prouvées et peuvent être appellées immediates: celles-la, parce qu' il y a immediation entre l'entendement et son object; celles ci; parce qu'il a immediation entre le sujet et le prédicat.

2. Alle unsere Schlüsse beruhen auf zwey obersten Grundsätzen: der erste ist der Grundsatz des Widerspruches, darauf die nothwendigen und abstrakten Wahrheiten beruhen, die für sich selbst evident sind, und deren Grund durch Analysis, d. h. durch Zurückführung auf die einfachen Ideen sich finden läſst: er reicht für die Mathematik hin; — der zweyte ist der Grundsatz des hinreichenden Grundes für alle dynamischen, d. i. realen Wahrheiten, die nothwendigen sowohl als selbst die zufälligen, ohne welchen Grundsatz weder Physik noch Metaphysik, noch irgend eine reale Wissenschaft möglich seyn würde. Theodic. Pars I. §. 44. Duo sunt ratiocinationum nostrarum magna principia, quorum primum principium contradictionis, quo statuitur ex duabus propositionibus contradictoriis alteram esse veram, alteram falsam; alterum est principium rationis sufficientis sive determinantis, vi cujus est, nihil umquam evenire, cujus non existat aliqua causa, vel saltem ratio aliqua determinans, h. e. aliquid quod inservire potest ad reddendam a priori rationem, cur haec res potius existat, quam non existat, et cur hoc modo potius existat, quam alio quolibet. — Magnum autem hoc principium locum habet in omnibus eventibus, etiam si plerumque rationes in specie determinantes nobis notae non sint, — imo absque magno hoc

principio nunquam Dei existentiam probare valebimus. Conf. Princip. Philos. §. XXXI — XXXVI. Et Recueil de divers. Pieces, Tom. I. p. 11, 12. Pour passer de la mathematique à la physique il faut encore un autre principe, (que cela de contradiction) à savoir le principe de la raison suffisante; — par ce principe seul se demontre la divinité, et tout le reste de la metaphysique, — et même en quelque façon les principes physiques, independans de la mathematique, c'est à dire les principes dynamiques ou de la force.

3. Der zureichende Grund nothwendiger formeller Wahrheiten wird durch Analyse gefunden, indem wir sie in die einfachern Begriffe auflösen, bis wir zu den letzten Grundbegriffen gelangen, die nicht weiter aufgelöst und bewiesen werden können, auch keines Beweises bedürfen, weil sie identische Aussprüche sind. — Der letzte Grund hingegen aller factischen, d. i. realen Wahrheiten mufs in der Verkettung des Weltalls liegen. Princip. philos. §. XXXI — XXXVI. Quando veritas necessaria est, ratio sufficiens reperiri potest per analysin, dum eam resolvimus in ideas et veritates simpliciores, donec ad primitivas perventum fuerit; hoc pacto apud Mathematicos theoremata speculationis et Canones praxeos reducuntur per Analysin ad definitiones, axiomata et postulata, quae omnia probatione non egent; — porro in veritatibus facti ratio sufficiens reperiri potest et debet in universo creaturarum; ubi tamen resolutio seu analysis in rationes particulares progredi potest in infinitum. — Sic ratio sufficiens e. gr. praesentis scripturae meae continetur partim quidem in infinitudine motuum praesentium atque praeteritorum corporis mei, qui ingrediuntur in causam efficientem; partim in infinitudine inclinationum et dispositionum animae, quae ingrediuntur in causam finalem hujus scripturae.

4. Aber auch das Weltall selbst, als der Inbegriff alles Endlichen und Factischen (folglich scheinbar Zufälligen) mufs abermal seinen zureichenden (nothwendigen) Grund haben: denn es kann keine unendliche Reihe von Zufälligkeiten ohne Widerspruch (darinnen die Vernunft sich selbst verlieren würde) angenommen werden: es mufs also einen letzten zureichenden Grund aller Dinge, und ihres Zusammenhanges im Weltall, eine nothwendige und ewige Substanz geben, darinnen als in ihrer Quelle die Reihe aller Veränderuugen eminenter bestehe; und diese Substanz ist eben Gott. Theodic. Part. I. §. 7. Quaerenda est ratio existentiae mundi, qui est integra rerum apparenter contingentium collectio, et quaerenda est in ea substantia, quae rationem existentiae suae in se ipsa habeat, quaeque consequenter necessaria sit et aeterna. Item Princip. Philosoph. §. XXXVI. Ratio ultima rerum in substantia quadam necessaria contineri debet, in qua series mutationum eminenter existat, tanquam in fonte suo.

Anmerk. Unmöglich (wie auch schon Kant in der kleinen Schrift: Ueber eine neue Entdeckung u. s. w. gegen Eberhard, S. 119 folg. bemerkt hatte) läfst sich annehmen, dafs der grosse Leibnitz mit der Aufstellung des Princips des hinreichenden Grundes der Philosophie als Wissenschaft einen wichtigen Dienst geleistet zu haben sich hätte rühmen sollen, wenn er damit nicht hatte anzeigen wollen, dafs es ausser dem Grundsatze des Widerspruches für die analytischen und formalen Erkenntnisse der Mathematik, auch noch eines andern dynamischen Grundsatzes für die synthetischen Erkenntnisse der Metaphysik und Physik geben müsse. — Das Principium rationis sufficientis war ihm also offenbar mehr als das blofse allbekannte axioma logicum, es dient ihm sogar zum Beweis des Daseyns Gottes, und als Grundlage aller Metaphysik und Physik. (Sieh. oben die Beweisstellen zu Lehrs. 2. 3.

§. 66.

Fortsetzung.

III. Von der Gottheit und dem Verhältnisse der Monaden zu Gott, der Urmonas.

1. Gott, der letzte, einzige, und allgemeine Grund aller Dinge ist eben darum nur Einer; und dieser Eine ist hinreichend, aber auch schlechthin unbeschränkt, und absolut vollkommen. Princip. philosoph. §. 37—40. Jam cum substantia (Dei) necessaria et aeterna, sit ratio sufficiens totius seriei (mundanae) prorsus in unitatem connexae, quam eminenter in se tamquam in fonte continet; hinc etiam nonnisi unus datur Deus, atque hic Deus sufficit. Cumque substantia suprema, quae est unica, universalis et necessaria, nihil extra se habeat, quod ab ea non dependeat, et simplex rerum possibilium series existat, limitum capax esse nequit, et omnem realitatem possibilem continere debet. — Unde sequitur Deum esse absolute perfectum; cum perfectio non sit, nisi magnitudo realitatis positivae, sepositis rerum limitationibus: — sequitur etiam, creaturas habere perfectiones suas ab influxu Dei, sed imperfectiones a propria natura, Essentiae sine limitibus incapaci.

2. Gott ist ferner nicht nur das Princip alles Seyenden, d. i. aller Existenzen, sondern auch die Quelle alles Möglichen, d. h. aller Wesenheiten, oder alles desjenigen, was in der Möglichkeit real ist. Sein Verstand ist daher das Band oder der Grund der ewigen Wahrheiten oder Ideen, wovon sie abhängen, und ohne dem in den Möglichkeiten nichts reales seyn würde, und nicht allein nichts existiren möchte, sondern auch gar kein Grund da wäre, wie oder warum etwas existiren sollte. Princip. Philos. §. 41. Verum etiam est, in Deo non modo esse fontem existentiarum, verum etiam Essentiarum, quatenus reales sunt, aut ejus quod in possibilitatibus reale est; propterea intellectus divinus est regio (i. e. quasi terra et fundus)

veritatum aeternarum aut idearum unde dependent; et sine ipso nihil realitatis foret in possibilitatibus, et nihil non modo existeret, sed etiam nihil opus foret; (deficeret enim ipsa Essentia prima, cui sufficit esse possibile, ut sit actuale).

3. Gott allein ist also wirklich und nothwendig schon seines Begriffes wegen, weil seine Möglichkeit selbst seine Wirklichkeit einschliefst, und nichts ist, was diese letztere verhindern möchte. Princip Philosoph. §. XLIII. Deus solus, ceu Ens necessarium hoc privilegio gaudet, quod necessario existat, si modo est possibile Ens necessarium. Et quemadmodum nihil possibilitatem Entis necessarii impedit, quod limitum expers, nec ullam negationem, consequenter nec ullam contradictionem involvit; hoc unum sufficit ad cognoscendam existentiam Dei a priori. — Den alten ontologischen Beweis des Anselms von Kanterbury (S. oben Band II. §. 13) hat demnach Leibnitz in einem Briefe an Bierling von 1719 in Kortholds Briefsammlung, Vol. IV. p. 21. seq. also reformirt: Ens ex cujus Essentia sequitur existentia, si modo Essentiam habet, i. e. possibilitatem, hoc ipso existit; (est axioma identicum). Atqui Deus est Ens, ex cujus Essentia sequitur existentia; (est definitio); Ergo Deus, si est possibilis, ut certe est, hoc ipso existit; (conclusio est in optima forma).

4. Gott allein ist die ursprüngliche in sich selbst bestehende Einheit, deren Schöpfung alle erschaffenen und abgeleiteten Monaden sind; diese entstehen, so zu sagen, durch stätige, jedoch wegen der Receptivität des Geschöpfes (dem es wesentlich ist, beschränkt zu seyn), gleichfalls beschränkt werdende Fulgurationen (ausfahrende Blitze) der Gottheit. Princip. philosoph §. XLVI. Deus solus est unitas primitiva, nempe substantia simplex et originaria; cujus productiones sunt om-

nes Monades creatae et derivativae; nascuntur autem hae Monades, ut ita loquar, per continuas divinitatis fulgurationes, per receptivitatem creaturae limitatas; cui essentiale est, esse limitatam. Das Seyn dieser Blitze im Lichtwesen Gottes, darinnen sie alle Eins sind, und dennoch ein jeder eine eigne Welt darstellt, ist ihr Nicht-Seyn in der Relation auf einander, und umgekehrt ist ihr Seyn in der Relation aufeinander, (welche nur ein gänzliches Absehen und Hinwegsehen von dem göttlichen Seyn ist, und mithin nur durch einen Abfall vom wahren Seyn entsteht), ihr Nicht-Seyn in Gott, oder ihr zeitliches scheinbares Seyn ausser ihm. Vergl. Schellings Jahrbücher, I. B. 1. Heft, (Tübingen 1805.) Aphoris. 86. 89. 120. 155. und Anmerk. S. 176.

5. Ihrem Wesen und Seyn nach durch Gott gesetzt (Lehrs. 2.) sind also alle wirklichen erschaffenen Dinge auch im Handeln nicht nur von dem göttlichen Verstande, sondern auch von dem göttlichen Willen abhängig; denn alles, was ist, ist aus freyem Antriebe von Gott geschaffen, und wird auch eben so von ihm erhalten: weſswegen man nicht unrichtig lehret, daſs die Erhaltung der Dinge eine fortgesetzte Schöpfung seye; denn die Schöpfung läſst sich am besten mit der Ausströmung von Strahlen vergleichen, die ununterbrochen von der Sonne ausgehen. Causa Dei asserta contra Conrad. Vorstium in disputat. de natura et attributis Dei; Steinfurt, 1610. §. 9. 10. Actualia dependent a Deo, tum in existendo, tum in agendo; nec tantum ab intellectu ejus, sed etiam a voluntate. Et quidem in existendo, dum omnes res a Deo libere sunt creatae, atque etiam a Deo conservantur; neque male docetur, conservationem divinam esse continuatam creationem, ut radius continuo prodit a sole; — in agendo autem res dependent a Deo, dum Deus ad rerum actiones concurrit; quatenus inest actio-

nibus aliquid perfectionis; quae ubique a Deo manare debet.

6. Gottes Allmacht ist also das Princip aller Dinge; seine Erkenntnifs enthält die Ideen, als Urbilder der Dinge, und sein Wille bewirkt die Veränderungen, und das Entstehen in der Wirklichkeit nach dem Grundsatze des Bessern. — Gott ist demnach das alleinige ursprünglich-Wirkende (Agens) im Weltall. Princip. philosoph. §. XLVII. Datur in Deo potentia, quae est fons omnium, deinde cognitio, quae continet omnium idearum schema et tandem voluntas, quae mutationes efficit, seu productionem (rerum) secundum principium melioris. Item. Deus itaque solus est agens principalis in toto universo; nimirum principium omnis mutationis et persistentiae, motus et quietis juxta Aristotelem.

7. Aber auch die erschaffenen Monaden sind wirkende Kräfte der zweyten Ordnung: denn eben dieselben Eigenschaften, (Macht nämlich, Erkenntnifs und Wille, die in Gott absolut-unendlich und vollkommen sind) sind auch in den erschaffenen Monaden, jedoch mehr oder weniger beschränkt nach dem Grade ihres geistigen Lebens. Princ. philosoph. §. XLVIII. Verum etiam Monades creatae, agentia sunt secundaria, quae vim divinam diversis modis specificant. Eadem quippe attributa (scilicet potentiae cognitionis et voluntatis) quae sunt in Deo absolute infinita, sive persecta, in Monadibus creatis non sunt nisi limitationes pro gradu et mensura perfectionis, quam habent.

§. 67.

Fortsetzung.

IV. Von der vorher bestimmten Harmonie und dem Optimismus des Welltalls insgemein; dann von dem Verhältnisse jeder Seele zu ihrem besondern Leibe.

1. Jedes Geschöpf kann auf anders ausser sich nur wirksam und thätig seyn, nach dem Maafse seiner eignen

eignen Vollkommenheit; und mufs hingegen von andern leiden; nach dem Maafse seiner eigenen Unvollkommenheit; denn Thätigkeit kommt einer Monas nur zu, in wie ferne sie deutliche Vorstellungen hat; leiden hingegen, in wie ferne sie nur verworrene hat. Princ. philos. §. XLIX. Creatura dicitur agere extra se, quatenus habet perfectionem, et pati ab alia, quatenus est imperfecta. Ita (enim) Monadi actionem tribuimus, quatenus habet perceptiones distinctas; et passiones, quatenus confusas habet. Confr. Theodic. P. I. §. 66.

2. Ein Geschöpf ist also nur darum vollkommner, als das andere, in wie ferne wir finden, was als Grund von demjenigen angesehen werden mag, das sich in dem andern zuträgt; daher man dann sagt, dafs jenes auf dieses einwirkt. Princ. philos. §. L. Una creatura perfectior est altera, in eo, quod reperiamus in una, quod inservit rationi reddendae, ejus quod in altera contingit: et propterea dicimus, quod in alteram agat.

3. Dieser Einflufs kann nun bey einfachen Substanzen offenbar nur ein idealer seyn, und nur durch Gottes Veranstaltung als wirksam sich beweisen, in wie ferne nämlich in den Ideen Gottes jede Monas mit Recht fordert, dafs Gott bey der ursprünglichen Anordnung der übrigen auch auf sie selbst Bedacht nehme; denn da eine Monas auf das Innere der Andern keinen physischen Einflufs haben kann, so bleibt nichts übrig (wenn sie einander bestimmen sollen) als dafs eine von den andern (durch ideelen Einflufs, Gottes ursprünglicher Anordnung gemäfs) abhange. Princip. philosoph. §. LI. Sed in substantiis simplicibus influxus unius Monadis in alteram tantum idealis esse potest; quem effectum sortiri nequit, nisi Deo interveniente; quatenus in ideis Dei unaquaeque Monas cum ratione postulat, ut Deus ordinans caeteras in principio rerum ipsius quoque rationem habeat; quo-

niam enim Monas una physice influere nequit, in interius alterius Monadis, aliud non datur medium (quatenus una in alteram agat) nisi idea per quam una ab altera dependere valeat.

4. Darum sind dann auch Thätigkeiten und Leiden der Geschöpfe gegenseitig: denn zwey einfache Substanzen mit einander vergleichend findet Gott in beyden Gründe und Verhältnisse, die ihn bestimmen, eine der andern anzupassen, so dafs also die Thätigkeiten und Leiden der Geschöpfe gegründet in den gegenseitigen Beziehungen der Dinge, (die aus ihren Wesenheiten, welche ewig sind, hervorgehen), in einer vorher bestimmten Harmonie ihren (letzten) hinreichenden Grund haben. Princip. philos. §. LII. Atque ideo actiones et passiones creaturarum mutuae sunt; Deus enim duas substantias simplices (i. e. Monades) inter se comparans, in una qualibet rationes deprehendit, quibus obligatur (i. e. determinatur ex principio melioris) unam aptare alteri. — Ut ideo actiones et passiones creaturarum in earundem relationibus ad invicem ex harmonia quadam praestabilita rationem sufficientem habeant. —

5. Dieser Anpassung aller Geschöpfe zu einem jeden, und eines jeden zu Allen (d. h. dieser vorherbestimmten Harmonie) zufolge ist es nun ferner zuzuschreiben, dafs jede einfache Substanz oder Monas Beziehungen (respectus) hat, und zeigt, wodurch alle übrigen Monaden in ihr ausgedrückt, (d. i. vorgestellt) werden, so dafs also jede Monas, gleichsam ein lebendiger und immerwährender Spiegel des ganzen Weltalls ist. Princip. philos. §. LVI. Huic adaptationi Monadum omnium creatarum ad unamquamque, et unius cujusque ad caeteras omnes tribuendum, quod qualibet substantia simplex (i. e. qualibet Monas) habeat respectus, quibus exprimuntur, (in ea) caeterae

omnes; et per consequens (ipsa) sit speculum vivum et perpetuum universi.

6. Auch erstreckt sich die Mittheilung in jede Entfernung; und dem zufolge wird jeder Körper von Allem afficirt, was im ganzen Weltall vorgeht; — denn nichts ist, was eine Monas, deren Natur vorstellend ist, beschränken könnte, sich nur ein Ding vorzustellen; — vielmehr streben alle und jede Monaden, wenigstens verworren, nach der Vorstellung des Unendlichen, und sind nur beschränkt und unterschieden in Hinsicht auf deutliche Vorstellungen. Princip. philosoph. §. LX. LXI. Sequitur inde, hanc communicationem procedere ad quamlibet distantiam, ita ut unumquodque corpus ab omni eo adficiatur, quod in universo accidit: (quatenus nimirum adficitur non modo ab iis, quae ipsum immeditate tangunt, ita ut percipiat, quod ipsis accidit, verum etiam meditantibus ipsis adhuc percipiat ea, quae prima tangunt, a quibus ipsum immediate contingitur;) — nihil enim est, quod limitare Monadem possit, cujus natura est repraesentativa, ad unam tantum rem sibi repraesentandam, — quin potius omnes Monades confuse ad infinitum (sibi repraesentandum) tendunt, nec limitantur et distinguuntur nisi per gradus perceptionum distinctarum.

7. Obschon jedoch jede Monas das ganze Weltall sich vorstellt, so ist doch gleichwohl wahr, dafs die Vorstellung des Ganzen in Hinsicht auf die meisten Theile immer nur verworren ist; und nur deutlich seyn kann in Hinsicht auf den geringen Antheil der nähergelegenen und grössere Beziehungen zu dieser bestimmten Monas habenden Dinge (denn ausserdem müfste jede Monas eine vollendete Gottheit seyn), so aber kann sogar die menschliche Seele in sich selbst nur dasjenige lesen, was in ihr deutlich vorgestellt wird, ohne vermögend zu seyn, alle ihre Vorstellun-

gen in gleichem Maafse zu entwickeln, da diese ins Unendliche gehen. Princip. philosoph. §. LX. LXI. Quamvis itaque quaelibet Monas creata totum universum sibi repraesentet, verum tamen est, quod haec repraesentatio non sit nisi confusa respectu plurimarum partium universi, nec distincta esse possit, nisi quoad exiguam illam rerum partem, quae aut propiores sunt, aut majores respectus ad hanc, e. g. Monadem habent, (alias quaelibet Monas foret divinitas); — unde nec ipsa anima (humana) legere in se ipsa potest, nisi quod distincte in ea repraesentatur; non autem omnes suas perceptiones uno eodemque modo evolvere valet, quoniam ad infinitum tendunt. —

8. Wie also eine und dieselbe Stadt aus verschiedenen Gesichtspuncten gesehen; unter verschiedenen Gestalten erscheint, und optisch gleichsam vervielfältigt wird; so giebt es auch wegen der unendlichen Vielheit der einfachen vorstellenden Substanzen (d. i. Monaden), eben so viele verschiedene Welten, welche jedoch nur verschiedene scenographische Vorstellungen eines und desselben aus verschiedenen Standpuncten gesehenen Weltalls sind. Princip. philosoph. §. LVII. Sicut eadem urbs ex diversis locis spectata alia apparet, et optice quasi multiplicatur, ita similiter accidit, ut propter multitudinem infinitam substantiarum simplicium, (facultate perceptiva et repraesentativa praeditarum i. e. Monadum) dentur quasi totidem differentia universa, quae tamen non sunt nisi scenographicae repraesentationes unici, secundum differentia puncta visus uniuscujusque Monadis.

9. Gerade diese Einrichtung, vermöge welcher die Dinge der Welt also einander angepafst wurden, wie sie wirklich sind, indem Gott das Ganze ordnend zugleich auch auf jede einzelne Monas Bedacht nahm; — war dann auch das Mittel, so viele Verschiedenheit zu-

gleich mit der vollkommensten Einförmigkeit und Ordnung zu verbinden, d. h. so viele Vollkommenheit in der Anordnung des Welltalls zu erreichen, als nur immer möglich war. Princip. philosoph. §. LVIII. Atque hoc ipsum (quod Deus totum ordinans respexerit ad quamlibet partem, et inprimis ad unamquamque Monadem, cujus natura est repraesentativa) medium erat obtinendi tantum veritatis, quantum possibile, cum maximo ordine, qui fieri poterat, h. e. obtinendi tantum perfectionis, quantum possibile.

10. Betreffend die menschliche Seele und ihr Verhältnifs zu dem ihrer eignen Beherrschung zunächst unterworfenem Leibe (Lehrs. 3.) insbesondere ist wohl offenbar, dafs jede Monas zunächst und aufs bestimmteste immer nur denjenigen Körper darstellt, dem sie besonders angepafst ist, und dessen vollendende Einheit (ἐντελέχεια) so ist (Lehrs. 7.). — So wie indessen dieser Körper durch Verbindung aller Materien in seiner Völle (in pleno) das Weltall darstellt; so stellt die Seele, indem sie sich zunächst diesen Körper darstellt, der auf eine besondere Weise ihr selbst angehört, und durch denselben sich das ganze Weltall dar. Princip. philosoph. §. LXIII. Unaquaelibet Monas creata multo distinctius (quam totum universum) repraesentat corpus, quod ipsi peculiari ratione adaptatum est, et cujus Entelechia existit; sicut autem hoc corpus exprimit totum universum per connexionem omnis materiae in pleno, ita etiam anima totum universum repraesentat, dum repraesentat hoc corpus, quod ad ipsum spectat peculiari quadam ratione.

11. Ein Körper bezogen auf die Monas, (d. h. auf die ideale Einheit) welche seine Entelechie oder seine Seele ist, constituirt vereint mit einer Entelechie dasjenige, was ein eignes untheilbares Lebendiges (vivens); vereint mit einer Seele aber, was ein eigentliches be-

seeltes Wesen (animal) heifst. Princip. philosoph. §. LXIV. Corpus spectans ad Monadem, quae ipsius Entelechia vel anima existit, constituit cum Entelechia idquod vivens appellatur; et cum anima id quod animal salutatur.

12. Der Körper jedes Lebendigen und vielmehr jedes beseelten Wesens ist immer nothwendig organisch, d. h. ein geordnetes Weltall darstellend. — Jeder organische Körper ist daher eine Art von göttlicher Maschine, oder ein natürliches Automaton, welches alle künstlichen Automate unendlich übertrifft, und dergleichen nur der Urheber der Natur zu Stande bringen konnte; weil hierzu erfordert wird, dafs jeder Theil der Materie nicht nur ins Unendliche theilbar, sondern auch wirklich ins Unendliche eingetheilt seye, und seine eigenthümliche Bewegkraft habe; denn sonst könnte nicht jeder Theil der Materie ein ganz eigenes Weltall von lebenden und beseelten Wesen, von Lebenskräften und Seelen an sich darstellen. Alles ist daher voll Leben und Thätigkeit; und im ganzen Universum giebt es nichts Oedes, nichts Unfruchtbares, nichts Todtes, nichts Ungeordnetes, oder Verworrenes; ausser nur dem Schein nach. Princip. philosoph. §. LXV—LXIX. Est vero corpus cujusque viventis, et multo magis cujusque animalis semper organicum (universum, quod ordine perfecto gaudeat, repraesentans). — Unum quodlibet ergo corpus organicum viventis seu animalis est species machinae divinae, seu automati naturalis, quod omnia automata artificialia infinitis modus antecellit; — Fieri autem non potuit nisi ab autore naturae, quia artificium hujusmodi exigebat, ut portio quaelibet materiae non modo divisibilis esset in infinitum, verum etiam subdivisa in infinitum, qualibet parte gaudente peculiari motu; ut ita quaelibet portio materiae totum exprimeret universum. —

Liquet itaque in minima portione materiae dari mundum creaturarum viventium, animalium, entelechiarum et animarum, — nihil ergo incultum, nihil sterile, nihil mortuum datur in universo; nullum chaos, nulla confusio, nisi ad speciem tantum: h. e. ad apparentiam.

13. Jeder lebendige Körper hat zwar immer eine dominirende Entelechie, doch gleicht er übrigens einem Strome im beständigen Flusse, der immer andere Theile aufnimmt und absetzt: doch geschieht auch dieses beydes nicht anders, als nach und nach, so dafs die Seele aller ihrer Organe nie auf einen Schlag beraubt wird. Princip. philosoph. §. LXX—LXXII. Videmus quodlibet corpus vivum habere entelechiam unam dominantem; licet caeteroquin omnia corpora sint rivorum instar in perpetuo fluxu, ubi partes aliae continuo ingrediuntur et egrediuntur. — Anima tamen non mutat corpus, nisi sensim sensimque et per gradus, ita ut naturaliter numquam omnibus suis organis uno quasi ictu privetur.

14. Es giebt Umstaltungen des Beseelten, aber keine Seelenwanderung, auch keine Erzeugung im strengen Sinne, und keinen Tod, sondern nur Evolutionen und Zuwüchse, dann Entwickelungen und Abnahmen. — Der beseelte Körper, so wie die Seele sind also schon vor der Empfängnifs praeformirt; denn die Empfängnifs ist nur eine neue grosse Umbildung des lebenden und beseelten zu einem höhern und edlern Grade des Lebens. — Auf gleiche Weise ist auch nicht nur die Seele, sondern selbst das aus Leib und Seele bestehende Beseelte (animal) obschon die Maschine desselben öfters theilweise zu Grunde geht, und die Seele die vorigen organischen Hüllen verläfst, oder neue empfängt, unzerstörbar. Princip. philosoph. §. LXXII—LXXVII. Dantur saepius metamorphoses in animalibus, sed nunquam metempsychosis locum ha-

bet. — Nulla quoque datur generatio nec mors perfecta rigorose loquendo: generationes enim, quas vocamus, non sunt nisi evolutiones et accretiones; mortes vero nonnisi involutiones et diminutiones. — Hinc concluditur non modo corpus organicum jam praeexstitisse ante conceptionem, sed etiam animam in hoc corpore, atque adeo animal ipsum; per conceptionem itaque animal istud tantummodo disponitur ad magnam quandam transformationem, ut fiat animal altioris gradus vitae et perfectionis. — Unde etiam licet asserere, animal ipsum, quamvis machina ipsius saepius ex parte pereat, animaque involucra organica vetera relinquat, vel nova capiat, esse indestructibile.

15. Aus diesen Grundsätzen läfst sich nun die Vereinigung (unio) und Gleichförmigkeit der Seele und ihres organischen Leibes erklären; denn beyde, Seele und Leib verfolgen zwar jedes seine eigenen Gesetze; beyde stimmen jedoch miteinander überein, zufolge der zwischen allen Substanzen hervorbestimmten Uebereinstimmung, weil beyde nur Darstellungen desselben Weltalls sind. — Die Seelen wirken nach den Gesetzen der Endursachen, durch Triebe, Zwecke und Mittel; die Körper nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen durch Bewegungen: die beyden Gebiethe aber, der wirkenden und der Endursachen stimmen miteinander überein. Princip. philos. §. LXXVIII —LXXIX. Ex his principiis explicari potest unio, aut potius conformitas animae ac corporis organici; nam anima quidem suas sequitur leges, et corpus itidem suas; conveniunt vero inter se, vi harmoniae inter omnes substantias praestabilitae, quoniam omnes sunt repraesentationes (ejusdem) universi. — Utut ergo animae agant secundum leges causarum finalium per appetitiones, fines et media; corpora vero agant secundum leges causarum efficientium seu motuum: duo tamen

regna alterum nempe causarum efficientium, et alterum causarum finalium harmonica sunt inter se.

16. Warum unter alle Monaden, die möglicher Weise zu der Stufe des höhern geistigen Lebens gelangen möchten, gerade itzt nur diese bestimmte Monaden dazu gelangten; kann nur allein die Vollkommenheit des Ganzen seyn; (quid peccavit haec Monas, ut caeca nasceretur?) denn immer wird unter allem Möglichen nur das Bessere geschaffen, welches Gott durch seine Weisheit erkennet, durch seine Güte will, und durch seine Allmacht verwirklichet. — Darum hat Gott auch unter allen Welten die gegenwärtige als die befste gewählt und erschaffen. Theodic. Part. II. §. 149. Tota haec humanae vitae fabula, quae universitatem naturae et generis humani historiam constituit, tota prius in intellectu divino praeconcepta fuit, cum infinitis aliis; et Dei voluntas ejus existentiam ideo solum decrevit, ut optimum inde consurgeret. Et rursus ibid. §. 25. Sapientia ergo Dei, (ut ita dicam,) infinitas universi series possibiles expendit; et exinde demum electionem optimi statuit, ut bonitati plene satisfaciat: (quam potentia denique ad existentiam perducit).

§. 63.

Fortsetzung.

V. Von der sittlichen Welt und dem höchsten Gute.

1. Zwischen dem gemeinen thierischen und den Vernunftbegabten Seelen oder Geistern ist der Unterschied, dafs jene zwar lebendige Spiegel des Universums, diese aber auch noch über dieses Ebenbilder (imagines) Gottes des Urhebers der Natur sind, die das System des Weltalls erkennen, und durch architektonische Fünckchen (die ihnen von Gottes schöpferischem Lichte zu Theil wurden) einiges davon nachzuahmen vermögen; da jeder Geist eine kleine Gottheit in seiner Art ist.

Princip. philosoph. §. LXXXIII. Inter animas ordinarias (brutorum) et spiritus, etiam illa differentia datur, quod animae in genere sint specula viventia, seu imagines universi creaturarum, spiritus autem insuper sint imagines ipsius divinitatis ut autoris naturae, quare systema universi cognoscere (et aliquid ejus per scintillulas architectonicas (ipsis a Deo communicatas inditasque) imitari possunt: cum spiritus unusquisque sit parva quaedam divinitas in suo genere. Sieh auch oben §. 64. Lehrs. 6—8. dann §. 67. Lehrs. 11.

2. Daher sind dann auch die vernünftigen Seelen oder Geister allein einer Gemeinschaft mit Gott fähig; denn dieser ist in Beziehung auf sie nicht allein ihr Schöpfer, sondern auch ihr Fürst und Vater. Princip. philosoph. §. LXXXIV. Atque inde est, quod spiritus sint capaces societatis alicujus cum Deo ineundae et quod ipse eorum respectu non tantum sit creator, qualis est respectu creaturarum caeterarum, sed insuper princeps et parens.

3. Diese Gemeinschaft aller Geister mit Gott, dem allerhöchsten Geiste, giebt den eigentlichen Gottes-Staat; d. h. den allervollkommensten Staat, unter dem allervollkommensten Alleinherrscher. Princip. philos. §. LXXXV. Inde haud difficulter infertur, omnes spiritus simul sumptos constituere civitatem Dei, h. e. regnum omnium perfectissimum, sub perfectissimo Monarcha.

4. Dieser Gottes-Staat oder allgemeine Alleinbeherrschung aller Geister durch einen einzigen allerhöchsten Geist, constituirt die moralische (sittliche) Welt innerhalb der natürlichen, d. h. leiblichen. — In jener (sittlichen) Welt wird Gottes Güte besonders offenbar, da seine Weisheit und Macht allenthalben hervorblicken; die sittliche Welt ist also das erhabenste und göttlichste aller Werke Gottes; — daſs Gottes

Gröſse und Güte von den Geistern erkannt und bewundert werde, darinnen besteht Gottes Ehre und Ruhm. Princip. philosoph. §. LXXXVI. Haec civitas Dei, seu Monarchia vere universalis omnium spirituum sub perfectissimo Monarcha, est mundus moralis in mundo physico; in illo manifestatur bonitas Dei proprie sic dicta, cum e contrario ipsius sapientia et potentia ubique (etiam in mundo physico) eluceant; — Regnum ergo morale maxime sublime et divinum est in operibus Dei, quoniam in hoc revera gloria Dei (externa) consistit, (quae alias nulla foret) ut magnitudo et bonitas ipsius a spiritibus cognoscatur, ipsisque admirationi sit.

5. So wie nun aber eine Harmonie besteht zwischen den beyden Gebiethen der wirkenden und Endursachen in der körperlichen und geistigen Natur, (sieh oben §. 67. Lehrs. 15.) so ist gleichfalls eine Harmonie zwischen dem Reiche der Natur, und dem sittlichen Reiche der Gnade, d. h. zwischen der Regierungsweise Gottes als Baumeister der Weltmaschine und als Alleinbeherrscher des Gemeinwesens aller Geister, oder als Fürsten des Geister-Staates. Princip. philosoph. §. LXXXVII. Intercedit quoque harmonia (necessaria et aeterna) inter regnum physicum naturae, et regnum morale gratiae; h. e. inter Deum, quatenus consideratur ut architectus machinae (mundanae) et inter Deum eundem quatenus ut Monarcha civitatis divinae spectatur.

6. Eine Folge dieser Harmonie ist, daſs die Natur von selbst die Begebenheiten herbeyführt, welche die Beherrschung der Geister jedesmal erfordert; z. B. daſs die Erde durch natürliche Mittel zerstört, oder erneuert werde in dem Zeitpunkte, wo dieses zur Bestrafung einiger und zur Belohnung anderer Geister erfordert wird. Princip. philosoph. §. LXXXVIII.

Ab hac harmonia pendet, quod res deducant ad gratiam per ipsas vias naturae: et quod e. g. hic globus terraqueus destrui et reparari debeat per media naturalia iis momentis, quando regimen spirituum id exigit, ad aliquos puniendos et caeteros remunerandos.

7. So kann man demnach mit Recht sagen, daſs Gott der schöpferische Baumeister des physischen Weltalls sich selbst als Gesetzgeber und Monarchen der sittlichen Welt vollkommen genug gethan habe, indem er den Lauf der Natur also mäſsigte, daſs es nothwendig folgen würde, daſs auf die bösen Handlungen, die der Bosheit gebührenden Strafen folgen, und umgekehrt die guten Thaten allemal auch ihre Belohnung, obschon nicht immer auf der Stelle, zufolge einer physischen Nothwendigkeit finden, so daſs zuletzt den Guten alles zum Guten gedeihen, und entgegen die Bösen so lange sie böse sind, immer erfahren sollten, daſs Gott alle Kreaturen seines Reiches zur Rache gegen die Aufrührer bewaffnet habe. Princip. philosoph. §. LXXXIX—XC. Assere etiam licet, Deum tanquam architectum (machinae mundanae) satisfecisse Deo tanquam legislatori et monarchae spirituum ex asse; quatenus sic ordinaverit cursum naturae, ut necesse foret, peccata consequi debere poenas per ordinem naturae, — et bonas etiam actiones secum trahere remunerationes per media machinalia respectu corporum; quamvis utrumque nec possit, nec debeat constanter extemplo accidere. — Tandem itaque omnia vergere debent in solatium bonorum, qui regimine divino contenti sunt, eidemque parent; (quemadmodum viceversa mali, dum mali sunt, semper experientur, Deum armasse; omnem creaturam ad ultionem rebellium regni sui).

8. Die höchste Seele des Menschen besteht allerdings in der Vereinigung mit Gott; doch so, daſs er

darüber nicht in träge Ruhe versinke, sondern vielmehr mit Gott vereint wirke. Epist. ad Hanschium ap. Korthold Tom. III. p. 69. Beatitudo animae consistit in unione cum Deo; modo nequis post unionem cum Deo ab officiis et actione cesset; qui malus foret Quietissimus; sed magis etiam in virtute operetur.

9. Das aber heifst mit Gott vereint wirken, nämlich aus einem Princip der Weisheit, und in gemäfs der Erkenntnifs der ewigen Wahrheiten handeln. Sieh oben §. 64. Lehrs. 7.

10. Der Gute, der mit Gott in Gemeinschaft steht, ist wie ein Magnet, der seine Richtung bald auch andern nicht magnetischen Körpern mittheilt, wenn er mit ihnen in Berührung kommt. Epître a Mlle. de Scudery in Kortholds Briefsammlung. Tom. III. p. 96. 97.

§. 69.

Fortsetzung.

VI. Von der sittlichen Freyheit; dann dem Ursprunge und dem Wesen der Sünde.

1. Der Wille ist frey, wenn die Wahl der Handlung aus der Selbstbestimmung und Ueberlegung der Handelnden hervorgeht: diese Freyheit schliefst zwar die metaphysische Nothwendigkeit aus; deren Gegentheil das Unmögliche ist; aber nicht die Gewifsheit und Bestimmtheit, d. h. die moralische Nothwendigkeit (deren Gegentheil das Zweckwidrige ist;) vielmehr handelt der Mensch erst dann recht- vernünftig-frey und ungestört von jeder Leidenschaft, wenn er durchaus nach reiner Vernunft, d. h. absolut zweckmäfsig handelt. Jo. Ge. Henric. Federi Commerc. Epist. Leibnit. Nro. XVII. La liberté signifie un pouvoir, de faire ce, qu' on fait, et parce qu' on le veut; de sorte, que si l'on ne le vouloit pas, on ne le feroit pas, ou feroit même toute autre chose, que ce qu' on fait,

si on le voulait. — Theodic. Part. III. §. 288. Libertas consistit partim in intelligentia distincta objecti cognitionem involvente, partim in spontaneitate, qua nos ipsi determinamus, partim denique in contingentia, h. e. in exclusione necessitatis logicae et metaphysicae. Intelligentia velut anima libertatis, reliqua duo sunt veluti corpus et basis ejusdem. Libertas ista equidem excludit necessitatem metaphysicam (cujus oppositum foret το impossibile;) minime vero excludit certitudinem et determinationem, h. e. necessitatem moralem, (cujus oppositum foret το inconveniens). Imo tunc vel maxime liberi sumus, ubi nonnisi determinationem rationis, nullis perturbati affectibus sequimur.

2. Obschon jedoch die Seele aus sich selbst activ, d. h. sich selbst bewegend ist, so ist sie deſswegen in Hinsicht auf jede mögliche Handlung nicht gleichgültig (indifferent); vielmehr liegt es in ihrem eigenen Charakter, dasjenige mit Freyheit zu vollbringen, was sie wirklich aus eigenem Antriebe vollbringt. Theodic. Part. III. §. 323. At si anima se ipsa activa est, et αὐτοκίνητος (uti revera est), ob id ipsum tamen non est prorsus ad omnem actum indifferens, uti materia; sed in se ipsa aliquid reperiat, necesse est, per quod se ipsam determinet. Et quidem secundum harmoniae praestabilitate systema. (S. oben §. 64. Lehrs. 4—5. und §. 67. Lehrs. 3—9.) Anima in se ipsa, et in natura sua ideali determinationum suarum rationes, rebus circumstantibus omnibus adtemperatas reperit; atque hoc pacto — ab omni aeternitate determinata erat, ad agendum libere id ipsum, quod actura erat, et revera agit ex motu proprio, in tempore quo existit.

3. Das Böse, sogar das Sittliche, ist, metaphysisch betrachtet, immer nur nothwendige Folge der Beschränktheit der endlichen Wesen; alle Beschränkung

aber ist negativ und hat folglich im strengsten Verstande keine effective, sondern nur eine defective Ursache; (bey den vernünftigen Wesen ist Sünde immer nur ein ursprüngliches, wiewohl in der Reflexion als selbst verschuldet erkanntes Gebrechen, hervorgehend aus einem ursprünglichen und in der Reflexion als selbstverschuldet erkannten Mangel an Erkenntnifs des Verstandes, oder an Güte und Rechtschaffenheit des Willens.) — Gott braucht also wegen Zulassung des Bösen eigentlich gar keine Rechtfertigung. Theodic. Part. I. §. 26. 21. Malum omne, sensu metaphysico, consistit in nuda imperfectione: — hinc ipsum esse formale mali, proprie loquendo, causam efficientem non habet, sed in mera privatione consistit; — hoc est in eo, quod causa efficiens non facit. Ibid. §. 30, 31. Cum itaque malum non sit nisi privatio entis; contra vero actio Dei semper ad aliquid positivum pertingat; hinc Deus, ob mala quae in mundo fiunt, (proprie loquendo) excusatione nulla eget.

4. Gott ist nämlich nicht Urheber des Bösen, sondern nur allein des Guten; das Böse aber erfolgte aus der idealen Natur der Geschöpfe, die nothwendig immer beschränkt, und also unvollkommen ist, ohne dafs der göttliche Wille dieses zu ändern vermochte; — denn die Unvollkommenheiten und Gebrechen der Handlungen einer Kreatur sind nur Folgen der ursprünglichen Beschränkung, welche sie vom ersten Anbeginn ihres Daseyns, vermöge der idealen Verhältnisse, die ihr Seyn und Wesen begränzen, erhalten mufste. Darum bemerkt auch Plato in Timaeos, dafs die Welt aus dem Verstande vereint mit der Nothwendigkeit (ex intellectu cum necessitate conjuncto) entsprungen sey. Theodic. Part. I. §. 20. 21. Deus non est autor mali, sed boni tantum: causa autem mali quaerenda est in ideali rerum natura, quae a voluntate divina non dependit; cum imperfectiones

defectusque operationum (in creaturis) non proveniant nisi ab originali limitatione, quam creatura quaevis non potuit non accipere a primo suae existentiae exordio, per rationes ideales, quibus ipsa terminatur. — Unde etiam Plato in Timaeo dicit: „mundum habuisse suam originem ab intellectu divino cum necessitate conjuncto.“

5. Demnach müssen wir beschliefsen, dafs Gott zwar vorgängig alles Gute an sich, nachher aber nur das Befste als den Hauptzweck wollte; welchen zu erreichen er wohl auch zuweilen das an sich gleichgültige, oder sittlich Böse als Mittel angewendet, nimmermehr aber das sittlich Böse anders dann als Bedingung zulassen will, ohne welcher das Welt-Beste nicht erhalten werden möchte. Theodic. Part. I. §. 25. Concludendum itaque, Deum antecedenter equidem velle omne bonum in se; consequenter autem non velle nisi optimum tanquam finem; cui consequendo velle interdum potest tamquam medium id quod indifferens est, aut malum physicum; contra verum malum morale potest dumtaxat permittere tamquam conditionem, sine qua non obtineretur optimum.

6. Gott als Weltschöpfer und Erhalter und folglich als die Urquelle aller Kraft und Thätigkeit, ist freylich auch Ursach dessen, was am Bösen vom Seyn und Wesen enthalten ist, aber nicht des formellen Defectiven oder Negativen, dadurch gerade die Bösartigkeit entsteht, wie z. B. ein Flufs durch seine Strömung directe immer nur Ursache der Geschwindigkeit des Schifflaufes, nimmermehr aber von dessen Hemmung ist, die er nur veranlafst, nimmermehr verursacht. Theodic. Part. I. §. 30. Deus (equidem) est causa ejus quod est materiale mali, non vero ejus, quod st formale, in quo consistit malitia; — non ergo est

magis

magis peccati causa, quam cursus fluminis causa est retardationis navis, cujus esse potest occasio.

7. So hebt auch die göttliche Allwissenheit die Freyheit des Menschen nicht auf; denn wenn gleich Gott alles Mögliche und Zukünftige, folglich auch die freyen Handlungen eines jeden Menschen vorhersieht, so werden doch diese durch die Wissenschaft Gottes nicht erst nothwendig bestimmt; sondern umgekehrt sieht sie Gott nur deſswegen ganz gewiſs und bestimmt vorher, weil sie in dem freyen Charakter des Handelnden bestimmt vorher enthalten waren. Theodic. Part. I. §. 38. Praescientia Dei in se ipsa utique non reddit veritatem magis determinatam: praevidetur enim, quia determinata est, et quia vera est; sed determinate futura, aut determinate vera non est, quia praevidetur: adeoque in hoc articulo cogitatio futuri nihil habet, quod non etiam sit in cognitione praeteriti et praesentis.

8. Nun will der Mensch, in wie ferne er frey ist, zwar allerdings handeln, wie er nun einmal, zufolge der idealen Bestimmungen seiner ursprünglichen Selbstheit will: doch kann man nicht eigentlich sagen, daſs er wollen wolle, d. h., daſs er einen Willen fasse zu wollen; denn nothwendig will er, was er immer will; weil und wenn er es will: — denn sonst müſste man auch sagen können, daſs wir wollen den Willen haben zu wollen; und so rückwärts fort ins Unendliche. Theodic. Part. I. §. 51. Proprie loquendo volumus agere, non vero volumus velle; alioquin dicere etiam possemus, „velle nos habere voluntatem volendi," quod in infinitum abiret. Item Part. III. Nro. 301. Actiones nostras per actum voluntatis, non vero ipsos actus voluntatis eligimus.

§. 70.

Fortsetzung.

VII. Von der Offenbarung, und den Wundern; oder von der Uebereinstimmung der christlichen Offenbarungs-Lehre mit der Vernunft-Religion.

1. Es giebt Wahrheiten, deren Gegentheil schlechthin unmöglich ist, und solche, deren Nothwendigkeit sich nur auf die von Gott einmal gewählte Ordnung der Dinge gründet. Die letztern können durch ein Wunder aufgehoben werden, wenn ihre Bedingung aufgehoben wird: den erstern hingegen kann keine geoffenbarte Wahrheit je widersprechen; d. h. hier kann der Glaube nie mit der Vernunft im Widerspruch stehen. Dissert. praeliminar. ad Theodic. de conformitat. fidei cum ratione §. 2 3. Veritates duplicis sunt generis: aliae appellantur veritates aeternae, (et hae sunt absolute — necessariae, ita ut oppositum involvat contradictionem; cujusmodi sunt veritates logicae, metaphysicae et mathematicae: aliae e contra vocari possunt veritates positivae, quae nimirum fundantur in legibus, quas indere naturae placuit Deo, quibusque rursus exsolvere res creatas potest, faciendo miraculum, i. e. aliquid cursui naturae ordinario, non autem Essentiae illius Entis, in quo contingit, (quoniam absolute impossibilia fieri nequeunt) contrarium. — Hinc fieri nequit, ut fides seu revelatio umquam adversetur alicui veritati logicae, metaphysicae aut mathematicae demonstrabili, licet contraria esse possit alicui veritati positivae, quam experientia docet.

2. Der Widerstreit zwischen den göttlichen geoffenbarten und den philosophischen unmittelbar durch die Vernunft erkannten Wahrheiten kann sich daher nur auf solche Dinge und Gegenstände beziehen, deren physische oder moralische Nothwendigkeit Gott durch

Entfernung ihrer Bedingung aufheben kann. Dissert. cit. §. 22—28. Omnium opinor, partium Theologi conveniunt, nullum fidei (revelatae) articulum involvere posse contradictionem, aut demonstrationibus mathematicas certitudines aequantibus adversari; ubi scil. oppositum conclusionis ad absurdum, h. e. ad contradictionem deduci potest. Nemo tamen nescit, mysterium repugnare posse apparentibus; ac si tantum in foro rationis spectentur, nihil habere verisimile; verum enim vero satis est, in iis nihil inesse absurdi.

3. Die Mysterien können daher erklärt, aber nicht begriffen werden; die Vernunft kann sie nicht beweisen aber doch vertheidigen. Dissert. cit. §. 5. Mysteria equidem (revelata) probare ratione non possumus, — hoc solum nobis restat, ut adversus objectiones illa tueri valeamus. — Atque haec pauca difficultatibus, quae usum rationis ac philosophiae circa religionem spectant amoliendis, sufficere possent, nisi saepe numero cum hominibus praejudicio laborantibus res nobis foret.

Anmerk. Als das beſste Supplement zu den Leibnitzischen philosophischen Schriften verdienen angemerkt zu werden, die Schriften seines Freundes und Correspondenten Mich. Gottl. Hanschius, des Herausgebers der Principiorum Philosophiae Leibnit. more geometrico demonstratorum; Lips. et Francof. 1721. 4.; als nämlich 1) meditatio philosophica de unione animae et corporis, secundum principia G. G. Leibnitii; 2) theoremata metaphysica, ex philosophia Leibnitiana selecta, Aug. Vindelic. 1723. — Wie auch Georg Bernardi Bilfinger Harmonia animae et corporis maxime praestabilita, Francof. 1723. und desselben Dilucidationes Philosophiae de Deo, anima humana, mundo et generalioribus rerum affectionibus Tubing. 1728.; — und endlich Ludwig Philipp. Thümmigs Antwort auf Clarkes fünften Brief in der Köhlerischen Uebersetzung der Streitschriften zwischen Clarke und Leibnitz, Frankfurt und Leipzig 1720.

§. 71.

Kritik des Leibnitzischen Systems.

Leibnitzens Philosophie ist eine wissenschaftlich in sich selbst vollendete, aber nicht streng systematisch und methodisch, sondern grofsentheils nur populär vorgetragene, und daher von geistlosen Menschen häufig mifsverstandene wahre Weltansicht, vereinigend in sich den dreyfachen Vorzug der Geistigkeit, Lebendigkeit und Sittlichkeit.

Da der Grundgedanke und das Fundament seines Lehrgebäudes, den er in allen seinen philosophischen Schriften behauptete, dieser war: „dafs Alles, was wahrhaft ist, ein inneres eigenthümliches und sich selbst genügendes Leben habe, und mithin wesentlich als eine vorstellende Monas zu begreifen ist; und dafs keine äussere Ursache auf das Innere einer Monas zu wirken vermöge,“ so war es eine nothwendige Folge dieser Philosophie zu lehren, „dafs die Vorstellungen einer jeden Monas kraft ihrer eigenen Gesetze wie in einer besondern Welt entstünden, gerade so, wie wenn nichts als Gott (das Unendliche) und diese Monas (diese bestimmte Anschauung des Unendlichen) vorhanden wäre.

Demnach sind:

1. Die Leibnitzischen Monaden, jede derselben als vereinigend in sich das Unendliche und das Endliche, das Ideale und das Reale, das Absolut-Thätige und Absolut-Leidende, (aber immer in bestimmten Abstufungen, dadurch sich eine von der andern als eine durchaus bestimmte nach Geschlecht, Art und Individualität unterschieden bewähret,) wahrhaft selbstständige und vollendet-gebildete Einheiten, die immer mehr und mehr nach eigenthümlicher Art und Weise

ihr Seyn und Vorstellen zu entwickeln streben: — folglich actu und nicht nur in potentia geistige Wesen; (wie viele Leibnitzen falsch verstanden.)

2. Eben so ist auch das harmonische Wechselleben der Dinge zwar allerdings als durch die Ideen des göttlichen Verstandes vorherbestimmt, d. h. von Gott, dem Weltschöpfer im Plane der Weltschöpfung vorgesehen, und beschlossen; aber nicht nach einem Beschlusse der blossen Willkür und Zufälligkeit, sondern nach dem Gesetze der ewigen Nothwendigkeit des Welt-Besten, welches das höchste Gesetz des göttlichen Willens ist; und ohne Nachtheil der individuellen Freyheit der vernünftig-freyen Wesen; als welche zwar immer und nothwendig das Ewig-Vorherbestimmte, aber immer nur zufolge ihrer eigenen Selbstbestimmung wählen und vollbringen.

3. Findet in demselben eine verständige Erklärung von der Vereinigung der Seele mit dem Körper statt, die beyder Selbstständigkeit zugiebt, ohne weder eine radikale Absonderung, noch eine unbegreifliche Mischung anzunehmen.

Mit Recht rühmte also Leibnitz selbst in seinen Nouveaux Essais cap. I. p. 27. 28. von seinem Systeme, „dafs es dem Plato mit Demokrit, den Aristoteles mit Des Cartes, die Scholastiker mit den Neuern, und überhaupt die Religion und Sitten-Lehre mit der Vernunft in Uebereinstimmung bringe: so dafs man nun einsehe, was Plato sich dachte, indem er die Materie für ein unvollkommenes, und immer im Werden begriffenes Ding erklärte, was Aristoteles mit seiner Entelechie, welche Benennung er der Seele beylegte, und Demokrit mit seinen Atomen, welche er den Saamen aller Dinge

nannte, sagen wollten; in welchem Sinne die Stoiker einen nothwendigen Zusammenhang aller Dinge, neben der Freyheit vertheidigten, und die Skeptiker mit gutem Grunde gegen die Zuverlässigkeit der Sinne deklamirten, wie die Thiere nach Des Cartes Automaten sind und doch nach der gewöhnlichen Meinung Seele und Empfindung haben; endlich wie man vernünftiger Weise diejenigen erklären müsse, welche, wie Cardan, Campanella, die Gräfin v. Cannoway, die beyden von Helmont und Henri More allen Dingen Leben und Empfindung zuschreiben." — Denn obwohl Leibnitz bey seinen philosophischen Untersuchungen auf angenommene Meinungen eben nicht Rücksicht nahm, so verschmähte er es doch nicht, auch in den Meynungen Anderer den ächten Sinn zu erforschen, der mit der völligen Wahrheit übereinkomme; wohl wissend, daſs im Grunde nur eine Wahrheit möglich ist, und daſs in jedem Satze, den je ein vernünftiger Mensch im Ernste und aus voller Ueberzeugung vorbrachte, immer ein Theil der einen Wahrheit enthalten seyn müsse. Vergleiche Leibnit. Eclaircissement sur l'union du corps et de l'ame, dans le Recueil de Desmaizeau, Tom. II. p. 417. f. Merkwürdig ist noch, daſs Leibnitz, wiewohl er selbst sich der damals gangbaren lateinischen, und des Auslandes wegen der französischen Sprache bediente, die deutsche Sprache unter allen neuern, als die dem Vortrage der Philosophie angemessenste, aus dem Grunde erkannte, weil sie keine Ausdrücke für leere Begriffe habe, und sich schlechthin gegen den Ausdruck des Unsinnes sträube: (Siehe desselben unvorgreifliche Gedanken etc. in Otio Hannoverano.) wie dann auch bald nach ihm Thomasius und der Freyherr von Wolf die deutsche Sprache auf das philosophische Katheder brachten.

§. 72.

Leibnitzens Zeitgenossen und Mitarbeiter an der philosophischen Bildung der Deutschen. Ehrenfried Walther von Tschirnhausen.

Gleichzeitig mit Leibnitz wirkten für die philosophische Bildung der Deutschen Ehrenfried Walther von Tschirnhausen ein berühmter Mathematiker und Physiker (geb. 1651 † 1708.) Christian Thomasius, ein berühmter philosophischer Rechtslehrer (geb. 1655 in Leipzig, † 1728 in Halle) und Franz Buddeus, ein berühmter Philolog und Geschichtskundiger (geb. 1663 zu Anklam in Pommern, † 1729 zu Jena.)

Von Tschirnhausen hatte sich auf der Universität zu Leiden ausgebildet, und daselbst ausser der Mathematik, welche die Hauptbeschäftigung seines Geistes wurde, auch die Schriften des Des Cartes und Spinoza kennen gelernt, die seinen Geist gar sehr aufregten; dann ferner auf seinen Reisen durch England, Frankreich und Italien die Bekanntschaft der berühmtesten Gelehrten gemacht, und die merkwürdigsten Naturgegenstände, so wie die Werkstätte der gröſsten Künstler in Augenschein genommen; wozu er zu den physikalischen Erfindungen sich befähigte, die seinen Namen verewigten.

Der Philosophie selbst wies er als Hauptaufgabe die Methodenlehre der Erforschung der Natur und ihrer Geheimnisse an; und schrieb daher eine Art von mathematischer Logik unter dem Titel: Medicina mentis, sive artis inveniendi praecepta generalia, (Amsterdam, 1687 und Leipzig 1695 mit einem Anhange der Medicina corporis, vermehrt;) darinnen er ausser den seelischen und körperlichen Verhaltungs-Regeln für den Wahrheitsforscher, die Mittel und Wege angiebt, die Irrthümer der gemeinen Vorstellung zu heben, unbekannte Wahr-

heiten aus bekannten abzuleiten; und in jedem Fache der Erkenntnifs durch eigne Forschung das Wahre und Nützliche zu finden, und von dem Falschen und Schädlichen zuverlässig zu unterscheiden, welches alles hin und wieder durch Beyspiele aus der höhern Arithmetik und Geometrie erläutert und anschaulich gemacht wird. (Man sehe Fülleborns Auszüge aus der Medicina mentis im Vten Stück seiner Beyträge Seite 32. fol.

Das ganze scheint Nachahmung der Spinozischen Abhandlnng de Emendatione intellectus gewesen zu seyn, womit es in der Hauptansicht sowohl als in der Methode grosse Aehnlichkeit hat. Sogar Tschirnhausens Worte selbst weisen hier und dort auf Spinoza hin; als z. B. wenn er p. 36. von den Ideen sagt, ideam non esse aliquid mutae instar picturae in tabula, und wiederum von der Wahrheit p. 64. 65. sicuti lux se ipsam tenebrasque manifestat, sic veritas et sui et falsi est norma; dann von der Tugend p. 70., dafs sie seye, potentia in homine ex legibus sanae rationis suam naturam conservandi; denn alles dieses findet sich wörtlich bey Spinoza Ethic. Part. III. propos. 43. Schol. und Part. IV. propos. 19. 20. Zudem ist ja aus dem Zeugnisse des Freyherrn von Wolf (in Gottscheds Lobschrift desselb. S. 15.) bekannt, dafs Tschirnhausen immer ein grosser Verehrer Spinoza's war, von dem er urtheilte, dafs er keineswegs Gott und die Natur confundirt habe, wie man ihm insgemein Schuld giebt, sondern vielmehr einen richtigern Begriff von Gott gehabt habe, als selbst Des Cartes."

Das Kriterium des Wahren ist nach Tschirnhausen, dafs es ein begreifliches und wahrhaft begriffenes seye, was sich auch andern aufmerksamen und verständigen Leuten von dem, der es begriffen hat, durch Worte begreiflich machen läfst. — (Was

nicht also beschaffen ist, ist sicher nicht wahr, sondern nur eingebildet und vermeint. —) Der Beweis aber, dafs man etwas wirklich begriffen habe, ist, wenn man die Entstehung desselben zeigen und auch andern verständlich machen kann. Medicina mentis, Part. II. Sect. I.

§. 73.

Christian Thomasius; Charakter und Schriften desselben.

Der zweyte merkwürdige Mann dieser Zeit, der wegen so vieler von den Theologen erduldeten Verfolgungen berühmte Christian Thomasius, königl. preufs. geheimer Rath und Director der Friedr. Universität zu Halle, geboren 1655, † 1728, war der Sohn eines als Sammler für die Geschichte der alterthümlichen Philosophie nicht unberühmten Vaters des Jakob Thomasius, Professor zu Leipzig, und zeichnete sich in der Philosophie unter denjenigen aus, welche durch Widerlegung aller sektirischen Irrthümer, der bessern Ueberzeugung vorläufig nur erst den Weg bahnten; weswegen er dann auch (wie Pierre Bayle S. oben §. 37.) im Widerlegen vortrefflicher war, als im Aufbauen.

Im Gegesatze mit Tschirnhausen war seine Philosophie mehr auf Ethik und Politik, dann auf Logik und Physik gerichtet. — Als Gegner aller Sektirerey sowohl der alten Aristotelisch-scholastischen, als auch der neuern Cartesianischen seiner Zeit erklärte sich Christian Thomasius zuerst in seiner Introductio in Philosophiam aulicam, (so nannte er nämlich die freye auch den Welt- und Hofleuten nützliche Philosophie im Gegensatze gegen die Schulphilosophie, die nur für Pedanten gehörte,) Lips. 1688. Auf diese folgte eine Introductio in philosophiam rationalem sive logicam, Hal-

lae, 1691; dann eine Introductio in Philosophiam moralem sive ethicam, 1710, und endlich Fundamenta juris naturae et gentium. 1718. Sein Versuch vom Wesen des Geistes (Tentamen de natura et de Essentia spiritus, Hallae 1699;) enthält seine metaphysische Grundlegung zur Natur- und Sittenlehre, darinnen er als Theosophen sich zeiget, alle mechanischen und atomistischen Erklärungsweisen verwirft, und dafür lieber noch jedem Körper eine leitende Intelligenz zugeben will; worüber er aber von seinen Geisterscheuen Gegnern heftig verspottet wurde.

Seine gemischten Gelegenheitsschriften, deren sehr viele und sehr mannigfaltige sind, verbreiten sich über das ganze Gebieth der Wissenschaften und der Gelehrsamkeit, und enthalten manche freymüthige Erinnerungen und passende Vorschläge, was in jedem Fache zu verbessern, und zu vermeiden, oder noch zu erfinden und hinzuzusetzen sey. Die Tendenz derselben im Allgemeinen ist polemisch; und der meisten Ton bey weitem mehr muthwillig und spöttisch, als gewöhnliche Menschen ertragen und verzeihen können. (Vergl. Christ. Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften von Luden, Berlin 1805. 8.

§. 74.

Desselben theoretische Philosophie.

Zur Würdigung und Uebersicht von des Thomasius Lehre diene folgende Skizze:

I. Encyklopädie.

1. Alle Gelehrsamkeit, wenn sie nicht eitel und unnütz ist, muſs etwas Praktisches bezielen, ewige Seligkeit nämlich oder zeitliche Wohlfahrt. — Gottesgelehrtheit zum Behufe der ewigen Seligkeit, und Weltweisheit zum Behufe der zeitlichen Wohlfahrt

sind sie also die beyden Hauptgattungen aller Wissenschaft; jene geht aus dem Lichte der Offenbarung, diese aus dem Lichte der Vernunft hervor: beyde können einander nicht widerstreiten, dürfen aber auch miteinander nicht verwechselt werden. (Philosoph. aulic. cap. 2. §. 33. und Logik S. 11. 4te Auflage.)

2. Die Weltweisheit im Allgemeinen ist Erforschung gegenwärtiger, vergangener und künftiger Dinge durch die Vernunft: ihre allgemeinen Werkzeuge sind demnach Vernunftlehre und Geschichte. Logik. S. 7. 8.

3. Die reine speculative Weltweisheit, welche nicht nur Hilfswissenschaft, sondern allgemeine Grundlage aller andern rein- menschlichen Wissenschaften ist, begreift in sich Logik, Physik und Mathematik; Metaphysik ist unnütze eitle Grübeley (verstehe nämlich die Metaphysik, wie sie damals in den Schulen gelehrt wurde. Philosoph. aulic. l. c.).

4. Die angewandte Weltweisheit ist theils Medicin sorgend für das zeitliche Wohl des Körpers, theils Jurisprudenz, (d. i. Ethik, Oekonomie und Politik) sorgend für das zeitliche Wohl der Seele. Ibid.

5. Die Mystik ist sehr lobenswerth, in wie ferne sie über der Grenzscheidung der Offenbarung und der Vernunft d. h. der Theologie und der Weltweisheit festhält; aber auch sehr verwerflich, wenn sie eine gänzliche Vernichtung der Vernunft bezweckt, und durch eine dunkle unverständliche Terminologie weiter nichts als nur die Wissenschaft an ihren Fortschritten hindern will. Vorrede zur Uebersetzung des Poiret.

6. Für die praktische Weltweisheit wäre wohl das wichtigste, was noch zu finden ist, eine zuverlässige Physiognomie als Kunst das Verborgene des Herzens anderer Menschen auch wider ihren Willen aus dem täglichen Umgang kennen, und beurtheilen zu

lernen. Ueber Physiognomik s. Sittenlehre II. Th. Zwölfter Abschnitt.

II. Logik.

1. Das Denken ist eine innere Rede, gleichsam ein Zweygespräch des Geistes mit sich selbst; denn im Denken redet man mit sich selbst über die innern Formen (Vorstellungen), welche durch die Einwirkung äusserer Körper mittels der Sinnen-Werkzeuge dem Gehirn eingedrückt werden. Vernunftl. I. Th. §. 3.

2. Die Gedanken, (Vorstellungen) sind theils active, theils passive, je nachdem sie durch sinnliche Einwirkung oder selbstthätig durch Ordnen und Unterscheiden der empfangenen Eindrücke zu Stande kommen. Ibid. §. 5.

3. Die Wahrheit ist Uebereinstimmung der Gedanken (Vorstellungen) mit der Sache (Realität); d. i. mit der Beschaffenheit der Dinge ausser der Vorstellung. Ibid. §. 13.

4. Der Grundsatz aller wahren Erkenntnifs ist demnach: „Wahr ist, was mit der Realität übereinstimmt, falsch das Gegentheil." (Ibid. §. 17.) woraus folgt, dafs wahr seyn müsse, was wir durch die gesunden Sinne erkennen und was mit dem Urtheile der Vernunft übereinstimmt. l. c.

III. Natur- und Geisterlehre.

1. Da also die Wahrheit ihren Grund im Menschen, nämlich in seinen Sinnen und in seiner Vernunft hat, so erkennt der Mensch mit unmittelbarer Gewifsheit immer nur sich selbst, d. h. die activen und passiven Vorstellungen seiner Seele und seines Körpers. log §. 27.

2. Hingegen von dem Wesen (der Substanz) dieser seiner Seele und seines Körpers; noch weniger

aber von den übrigen Substanzen, die auf ihn wirken, oder gar von der ersten Substanz weiſs der Mensch nichts unmittelbares Gewisses. Log. §. 24. Denn seine deutliche Erkenntniſs geht immer nur auf die Bestimmungen des Seyns (die Accidentien), welche er allein beweisen kann, weil sie ihn unmittelbar afficiren, nimmermehr aber auf das Seyn (die Substanz) selbst, welche bey allen Wahrnehmungen und Beweisen vorausgesetzt wird. l. c.

3. Was wir also unmittelbar erkennen, ist immer nur die Wirkung einer Substanz, in wie ferne sie uns afficirt; von der Substanz selbst aber wissen wir nur, daſs sie ist, nicht was sie ist; und daſs sie einwirkt, nicht allemal wie und wozu diese Einwirkung geschehe. Ibid. §. 24.

4. Folglich können wir dann auch aus der blossen Vernunft nicht einmal für gewiſs wissen; ob es wirklich zweyerley im Wesen selbst verschiedene, körperliche und zusammengesetzte; dann geistige und einfache Substanzen gebe. Ibid. §. 25 26.

5. Weil jedoch das Leibliche, das den Raum erfüllt, an sich nur ein Leidendes ist, das sich selbst nicht bewegen, sondern nur bewegt werden kann; so muſs noch ein anderes Wesen mit dem Leiblichen vereint seyn, welches für sich besteht, und jenem Seyn und Dauer giebt, dasselbe ausspannt und gestaltet, sichtbar, warm und lebendig macht, und bewegt. Dieses Wesen nennt man Geist; der oberste aber und höchste aller Geister ist Gott. Versuch vom Wesen des Geistes. S. 70. 75. 97.

6. Ausser dem Ebenbilde Gottes, der verständigen Seele des Menschen, sind auch noch Licht- und Luftgeister in allen Naturkörpern, den Metallen, Pflanzen und Thieren anzunehmen; und zwar das

Licht als männlicher die Luft als weiblicher Geist. Ebend. S. 97.

7. Diese Naturgeister können nun zwar nicht denken, denn sie haben keinen Verstand; allein sie haben Bildungs- und Zeugungskraft, wodurch sie sich ihren Körper bilden, und dessen Dauer unterhalten. Sie handeln sogar instinktartig weiser, als selbst der Mensch, der oft unweise verfährt; das Böse statt des Guten wählend. Ebend. S. 152 — 155.

§. 75.

Desselben praktische Philosophie.

IV. Sittenlehre.

1. Das Gute überhaupt ist die Uebereinstimmung der Dinge untereinander zur gegenseitigen Erhaltung und Vermehrung, das Böse hingegen der Widerstreit derselben untereinander, wovon die Folge gegenseitiger Zerstörung und Verminderung ist. Sittenlehre §. 1. (I. Th.).

2. In Beziehung auf den Menschen sind also die Dinge gut, in so ferne sie mit seiner physischen oder sittlichen (für zeitliche Wohlfahrt und ewige Glückseligkeit geschaffenen) Natur übereinstimmen, und deren Substanz erhalten und befördern: böse hingegen, in wie ferne sie derselben schaden. Ibid. §. 2.

3. Die Anweisung, wie jeder Mensch sein wahres und höchstes Gut erweisen möge, heifst Sittenlehre; die dem zufolge wesentlich Glückseligkeitslehre ist. Ibid. S. 3. 4.

4. Die wahre Glückseligkeit des Menschen ist Gemüthsruhe, gegründet auf Weisheit und Tugend, und verbunden mit dem Genusse des Zusammenlebens mit gleichgestimmten Menschen. Ibid. §. 5. 7.

5. Das Princip (die Urquelle) dieser Glückseligkeit ist Religion und reine Menschenliebe. Ibid. §. 6.

6. Die unreine Liebe hingegen, d. h. die ungeregelte Begierlichkeit ist die Quelle aller Unglückseligkeit, Sünde und Verdammnifs. — Die unreine Liebe ist aber dreyfach, nämlich Ehrsucht, Habsucht und Lustsucht, zu vergleichen den drey Principien der Chemiker Schwefel, Salz und Quecksilber, oder auch den drey irdischen Elementen Feuer, Erde und Wasser; und herrschend jene im Kopfe, diese im Herzen und die dritte im Unterleibe. Sittenlehre Theil II. §. 3. 13. 14.

7. Die Rechtsgelehrten und der Wehrstand haben sich insbesondere vor dem Ehrgeize, die Aerzte und der Nährstand vor der Wollust; endlich die Theologen und der Lehrstand vor dem Geldgeiz und der Habsucht in Acht zu nehmen. Ibid. 14.

V. Rechtslehre.

1. Das Recht (jus) geht theils aus der eignen Natur des Menschen, theils aus positiven Verträgen hervor: jenes heifst das Naturrecht, welches Gott dem Menschen ins Herz gepflanzt hat, und das jeder im Zustande der ruhigen Besonnenheit durch seine Vernunft als solches erkennet: Dieses heifst das statuarische Recht. Fundam. Jur. natur.

2. Die Erfüllung der innern Verbindlichkeit macht den Menschen tugendhaft; durch die Erfüllung der äussern ist er nur gerecht.

3. Die Hauptaufgabe einer rechtlichen Verfassung des Gesammtlebens ist die gröfst möglichste und dauerhafteste Glückseligkeit aller Genossen. Ebend.

4. **Der Grundsatz der Sittenlehre** (des **honestum**) ist demnach: Thue das selbst, was du wünschest, daſs andere dir thun. — Der **Grundsatz der Anständigkeit** (des **decorum**) ist: Thue du selbst andern, was du wünschest, daſs sie dir thun. — Der **Grundsatz** endlich der **Rechtslehre** (des **justum**) ist: Thue andern nicht, was du wünschest, daſs sie dir nicht thun.

Anmerk. Merkwürdig ist, daſs Christ. Thomasius in mehreren Sätzen seiner theoretischen Philosophie mit Jacobi und Kant, übereinstimmt; und daſs er besonders die Rechtslehre und das Verhältniſs derselben zur Sittenlehre gerade so erfaſste, wie der letztere. — Uebrigens erwarb sich Christ. Thomasius auch noch das Verdienst, „daſs er der erste war, der auf einer deutschen Universität über Philosophie deutsche Vorlesungen hielt; und zum Aerger aller damaliger Pedanten die Ausbildung unserer Muttersprache zum Behufe der Vorträge über Wissenschaft und Kunst ernstlich empfahl.“ In Sachen, welche durch die allen Nationen gleichförmig eingepflanzte Vernunft mögen erkannt werden, bedient man sich immer am besten seiner Muttersprache. — Warum sollen dann wir Deutsche uns immerfort auslachen lassen, als ob die Philosophie und Gelehrsamkeit nicht auch in unserer Sprache vorgetragen werden konnte?“ Vorrede zur Vernunftlehre S. 13. ff. Nicht minder war er ein Hasser der in philosophischen Schriften zur Ungebühr angewandten mathematischen Demonstrirform; wodurch nur die eitle Hoffnung genähert, und ein Schein von Gründlichkeit der Folgen erkünstelt werde, während die Grundsätze und Definitionen selbst dadurch um nichts gewisser oder einleuchtender würden. Ein Tadel, der besonders des Freyh. v. Wolf Schriften traf; mit dem Thomasius von 1702 bis 1721 in Halle gleichzeitig lehrte.

§. 76.

Franz Buddeus.

Franz Buddeus, der dritte Mann des **Tschirnhausen** und des **Christ. Thomasius** Zeitgenosse, und

und gleichfalls der praktischen, d. i. Sitten- und Rechts-Philosophie Professor zu Halle, endlich Professor der Gottesgelehrtheit zu Jena, (geb. 1663 zu Anklam in Pommern, † 1729;) verfolgte die Bahn des ältern Jac. Thomasius und zeichnete sich durch seine Bemühungen um die Geschichte der Philosophie vortheilhaft aus. Er hatte jedoch kein eigenthümliches System, sondern war mehr bloſser Eklectiker in Unbestimmtheiten, und dunkeln Begriffen sich herumtreibend, aus denen er sich entweder durch Berufung auf die Offenbarung oder durch eine Art von Mysticismus heraushalf. Sein corpus Philosophiae Eclecticae, moralis, civilis, instrumentalis et theoreticae, Hallae 1697, ward öfters aufgelegt, und wegen seiner Deutlichkeit, Ordnung und gereinigten Geschmack an mehreren Schulen und Universitäten lange Zeit als Vorlesungsbuch gebraucht.

§. 77.

Nicolaus Hieronymus Grundling.

Eben auch Eklectiker und Sammler für die Geschichte der Philosophie, war der Schüler des Christ. Thomasius Nicolaus Hieronymus Grundling, (geboren 1671 zu Nürnberg, nachmals königl. preuſs. geheimer Rath und Professor zu Halle, gestorben 1729;) berühmt durch seine Via ad veritatem logicam, ethicam et juris naturae. Brucker in Institut. histor. Philosoph. (Edit. Born, Lipsiae 1790. p. 782.) schreibt von ihm: „Plurimum de Philosophia eclectica meruit; sunt in Institutionibus ejus paradoxa haud pauca, at non sine meditatione allata; sunt pulchra solidaque multa et lucem Philosophiae foenerantia; quaedam etiam sunt a Leibnitio accepta, aliqua systemati Thomasiano opposita, unum item alterumque pro Hobbesio excusando dictum."

§. 78.

Andreas Rüdiger.

Abermals ein Schüler des Christ. Thomasius, der Arzt und Philosoph Andreas Rüdiger, Professor zu Halle und Leipzig, (geboren bey Gera in Meissen, † 1731 zu Leipzig) zeigte in seinen mannigfaltigen Schriften: als nämlich, De sensu veri et falsi Libr. IV. Hallae 1709. — Physica divina inter Atheismum et superstitionem media — Manductio ad tranquillitatem animi; — Philosophia pragmatica, methodo apodictica conscripta u. s. w. viel Scharfsinn, aber auch eine grosse Hypothesen-Sucht und Mangel an festen Grundsätzen.

Seine Hauptlehren waren:

a) Das Subject der Seele sey ausgedehnt; folglich materiel; aber doch geistig. Die Form hingegen eine Kraft, und eben diese constituire das Leben des Körpers.

b) Die Veränderungen des Körpers und der Seele stimmen überein, aber doch ohne praestabilirte Harmonie: sondern vermöge eines Verbandes der Ursächlichkeit, weil gerade die Seele das Leben des Körpers constituirt.

c) Die Principien der Natur seyen nicht todte Atomen, sondern lebendige Stoffe, nämlich Seele, Licht und Aether.

d) Das höchste Gut des Menschen bestehe in der Euthymia (Seelen-Ruhe).

e) Aus der dem Menschen angebornen Vernunft folge die Unsterblichkeit der Seele; die durch die angeborne Hoffnung der zukünftigen Seligkeit, wie das Licht durch den Schatten offenbar werde, und sich kund thue.

§. 79.

Christian, Freyherr von Wolf; Charakter, Schicksale und Schriften.

Alle diese Männer (Tschirnhausen etwa ausgenommen) participirten mehr oder weniger von Leibnitzens Ideen und waren einigermassen von ihm aufgeregt; keiner wagte es jedoch Leibnitzens System im Ganzen, scheuend die esoterische hohe Weisheit desselben zu entheiligen und für den exoterischen Schulgebrauch zurecht zu machen. Diefs Wagestück unternahm, wiewohl nicht zum Gedeihen der Wissenschaft, Christian, nachmals Freyherr v. Wolf, geboren zu Breslau 1679, † 1754 zu Halle; der Urheber des dogmatischen Lehrgebäudes, welches unter dem Namen des Leibnitzisch-Wolfischen fast in allen deutschen Schulen herrschend wurde, und bis auf die Kantische Reform sich erhielt; im Grunde aber weiter nichts, als ein platter gemeiner Dogmatismus war, der jedem Angriff des Skepticism und der höhern Speculation von allen Seiten blos lag.

Wolf hatte sich in seiner Jugend an der Universität zu Leipzig unter Tschirnhausen gebildet und ward durch Menken mit Leibnitz selbst bekannt. Hierauf erhielt er 1711 den Ruf als Professor der Mathematik an die neue Universität zu Halle, und 1712 erschienen als sein erstes philosophisches Werk: die vernunftmäfsigen Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes, d. i. seine Logik; — 1719 folgten die vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele, d. i. seine Metaphysik, wodurch sein Ruf als Leibnitzischer Eklectiker begründet ward; 1720 gab er seine Moral, und 1721 seine Politik heraus. Allein schon 1721 bey Gelegenheit einer Rede von der Sittenlehre des Confu-

cius erhoben die theologischen Eiferer, unter Joachim Langens Anführung, Klagen gegen seine Herodoxie, zuerst vor dem akademischen Senate, und dann vor dem Könige selbst, und brachten es endlich dahin, daſs dieser im Monate November dieses Jahres Wolfen bedeuten lieſs, innerhalb 24 Stunden Halle, und dann auch in der kürzesten Zeitfrist seine Staaten unter der Bedrohung des Stranges zu verlassen.

Diese Ungnade und Schmach ward jedoch für Wolfen eine Quelle neuer und grösserer Ehren; er gieng nach Marburg, woselbst ihn der Landgraf von Hessen zu seinem Hofrathe und zum ersten Professor der Philosophie und Mathematik ernannte; auch der König von Schweden ertheilte ihm den Titel als Regierungsrath, und Peter der Grosse, Kaiser von Ruſsland, both ihm die Stelle eines Vicepräsidenten bey seiner neuerrichteten Academie in Petersburg an, und die Akademieen von London und Paris schickten ihm ihre Diplomen.

Nun giengen endlich auch der preussischen Regierung die Augen auf; der König ernannte neue Commissarien Wolfens Sache zu untersuchen, das schimpfliche Verbannungsdekret ward zurückgenommen und Wolf erhielt einen neuen Ruf auf sehr vortheilhafte Bedingungen nach Halle zurück zu kehren, den er aber nicht annahm, so lange König Friedrich Wilhelm lebte.

Erst unter dessen Nachfolger Friedrich II. kehrte er nach Halle zurück, wo er mit besondern Ehren empfangen, und endlich in den Freyherrn-Stand erhoben wurde.

§. 80.

Desselben theoretische Philosophie.

I. Ontologie, d. i. Wesenheitslehre.

Nach Wolf besteht die gesammte Philosophie aus zwey Haupttheilen, einem theoretischen, der das

vernunftgemäſse Wissen, und einen praktischen, der das vernunftgemäſse Handeln, zum Gegenstand hat. Die theoretische Philosophie begreift dann ferner die Ontologie, Psychologie, Kosmologie und natürliche Theologie in sich. Die praktische Philosophie hingegen enthält die Sittenlehre (Ethik) und die Lehre vom bürgerlichen Gemeinleben (Politik), mit dem Inbegriffe des Natur- und Völker-Rechts (Jus naturae et gentium). — Folgendes sind nun die Hauptsätze des Wolfschen Lehrgebäudes.

Wolfs theoretische Philosophie, oder Philosophie des nothwendigen Erkennens; Ontologie, d. i. Wahrheitslehre oder erste Philosophie (philosophia prima).

1. Philosophie ist die Wissenschaft alles Wirklichen und Möglichen, wie und warum es möglich ist und geschieht; scientia eorum, quae sunt, vel fiunt, quorumque ratio reddi potest. Logik Vorbericht. §. 5. Diese Definition erinnert an Ciceros Ausspruch V. Tusculan. cap. 3. Divinarum humanarumque scientia rerum, causarumque quibus haec res continentur.

2. Das Fundament aller Vernunft-Erkenntniſs ist der Satz des Widerspruches: aus demselben flieſsen dann alle übrigen metaphysischen Grundsätze, besonders aber der Satz des hinreichenden Grundes; denn hätte ein Ding keinen zureichenden Grund, so müſste Etwas aus Nichts werden können, was sich widerspricht. Log. cap. 4. §. 5. Metaphysik oder vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der menschlichen Seele. cap. 2. §. 10—31.

3. Das Wesen eines jeden Dinges ist seine innere Möglichkeit, dessen Erfüllung die Wirklichkeit ist; Metaphysik cap. 2. §. 35. und 14. Das Wesen des Zusam-

mengesetzten ist also das Einfache, weil das Zusammengesetzte nur im Einfachen seinen Grund haben kann. Ebend. §. 76. Es giebt also einfache Dinge, (obschon sie nimmermehr in der Erfahrung vorkommen, noch aus derselben erkannt werden mögen. Ebend. §. 86. Doch ist ihr Entstehen unerklärlich, (Ebend. §. 87—96.) auch können sie natürlicher Weise nicht zu Grunde gehen (§. 102.), noch auch anders als durch Abwechslung der Schranken verändert werden. (§. 106—108. 113.)

4. Ein für sich bestehendes Ding, oder eine Substanz ist dasjenige, welches die Quelle seiner Veränderungen in sich hat; hingegen ein durch ein anders bestehendes Ding ist nichts anderes, als eine Einschränkung des vorigen. (§. 114.) Da nun die Quelle der Veränderungen Kraft heifst, so findet sich nothwendig in einem jeden für sich bestehenden Dinge eine Kraft; (§ 115.) und Veränderungen, welche sich vermittelst dieser Kraft in einem für sich bestehenden Dinge zutragen, sind Thaten desselben Dinges, die in ihm selbst ihren Grund haben; durch diese Thaten aber beweist nicht nur jedes Ding seine Selbsständigkeit und Wesenheit, sondern auch seinen Unterschied von andern Dingen. (§. 116.)

5. Uebrigens darf die Kraft nicht mit einem blofsen Vermögen verwechselt werden: denn Vermögen bezeichnet nur die Möglichkeit etwas zu thun; Kraft hingegen ist dasjenige, wodurch die Möglichkeit in Wirklichkeit übergeht; nämlich eine fortgesetzte Bemühung oder ein Thun, das eine Wirkung hervorbringt, und folglich einem Möglichen ins Daseyn hilft. (117—120.)

6. Da nun ein jedes selbstständiges Ding in stäter Bemühung ist, seine Schranken zu ändern, d. h. sich zu verändern, nichts aber und folglich auch keine

Veränderung ohne Grund geschehen kann: so muſs jeder Zeit die vorhergehende Veränderung etwas enthalten, daraus die nachfolgende begründet wird, (§. 128.) weil nur auf diese Weise allein eine Begreiflichkeit des Weltlaufes möglich ist u. s. w.

Anmerk. Die Wolfische Wesenheitslehre (Ontologie) unterscheidet sich also von der Leibnitzischen (§. 64.) dadurch a) daſs Leibnitz nur einfache Dinge, Wolf hingegen auch zusammengesetzte Dinge für wirkliche hält; b) daſs nach Leibnitz alle einfache Dinge, die aus eigener Kraft thätig sind, Vorstellungskräfte haben; nach Wolf hingegen zwar alle wirken, aber nicht alle vorstellen; (Vergl. §. 598. die Wolfische Kosmologie) womit es dann unerklärbar bleibt, wie und wodurch ihre Kraft in Wirksamkeit übergeht. Leibnitzens Wesenheitslehre ist mithin reingeistige Einheitslehre, Monadologie, zufolge deren aus der ursprünglichen Entzweyung jeder Monade in sich selbst eine wahre Ineinsbildung von Idealismus und Realismus hervorgeht. Wolfs Wesenheitslehre ist hingegen ein lediglich vorausgesetzter, eben so unbegreiflicher und unabgeleiteter, als unversöhnter und starr ausser einander gehaltener Dualismus von Geist und Materie, einfachen und zusammengesetzten, vorstellenden und nicht vorstellenden Wesen.

§. 81.

Fortsetzung.

II. Psychologie, d. i. Seelenlehre.

1. Das Wesen in uns, welches sich seiner selbst und anderer Dinge ausser sich bewuſst ist, heiſst Seele; ihr Daseyn ist also für jedem Wissenden, als solchen, unmittelbar gewiſs. Metaphysik (oder vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele.) cap. 3. §. 192.

2. Die erste Thätigkeit der Seele ist die Vorstellung, welche mit Bewustseyn verbunden zur Er-

kenntniſs wird, die Verbindung der Vorstellung mit dem Bewuſstseyn heiſst Denken. Ibid. §. 194.

* Es ist klar, daſs bloſser unmittelbarer Sinnenwahrnehmungen, ohne eigentliche Erkenntniſs, und mit dunklerm Bewuſstseyn auch selbst schon die Thiere fähig sind, die doch nicht zu denken vermögen.

3. Die Quellen der Vorstellungen sind in Hinsicht auf die klaren und deutlichen, welche durch eigene Selbstthätigkeit der Seele zu Stande kommen, der Verstand; in Hinsicht auf die dunkeln und verworrenen Vorstellungen hingegen, so wie auf die bloſsen unmittelbaren Empfindungen theils die Sinne, theils die Phantasie. — Die Vernunft ist endlich weiter nichts, als das Vermögen den allgemeinen Zusammenhang der Wahrheiten vermöge der Schlüsse und Folgerungen zu finden. Ibid. §. 277, 282, 284 und 368.

4. Nichts Körperliches kann denken, d. h. selbstthätig mit Bewuſstseyn sich etwas vorstellen, ja es kann nicht einmal etwas Einwirkendes leidend wahrnehmen, d. h. die durch dasselbe bewirkte Veränderung empfinden. (§. 222.) Die Denkkraft also, so wie das Empfindungs-Vermögen, ist nur allein der Seele eigenthümlich. (§. 738.) Diese ist demnach auch dem Leibe ganz entgegengesetzt; unkörperlich und einfach: (§. 742.) denn alle Vorstellungen und Empfindungen, die an ihr vorgehen, sind doch nur von aussen oder innen bewirkte Modificationen ihres an sich stets unveränderlich beharrlichen Wesens. (§. 784.)

Anmerk. Hier hat sich nun der Wolfische unversöhnte und eben darum unerklärliche Dualismus recht offenbar ausgesprochen, und er kann nun nimmermehr begreiflich machen, wie die Vorstellungen der Seele mit den Bewegungen des Leibes harmoniren; denn wenn auch der-

selbe Naturlauf auf Leib und Seele einwirkt, (§. 786.) so wirkt er doch auf jedes anders ein, indem dieselbe Einwirkung dem Leibe angenehm, der Seele unangenehm seyn kann, und wie kommt es nun, daſs alsdann die Seele dem Leib, oder auch umgekehrt, der Leib der Seele nachgiebt und gehorcht?

5. Alle Bewegungen der Seele folgen nur allein aus ihrem eigenen Wesen, dem gemäſs sie sich die Welt vorstellt, (§. 765.) so wie alle Bewegungen des Körpers gleichfalls aus dem Wesen seiner eigenen Zusammensetzung folgen. (§. 779.) Daſs nun diese und jene mit einander harmoniren, ist nicht Folge des wechselseitigen Einflusses oder der unmittelbaren Einwirkung Gottes, noch der veranlassenden Ursachen, sondern einer vorher bestimmten Harmonie, die nicht überhaupt und allein auf den Willen Gottes als Urheber der Natur, (§. 368.) sondern auch insbesondere darauf beruhet, weil jede Seele die Welt sich immer nur nach Beschaffenheit ihres organischen Körpers, und den Veränderungen, die in desselben Sinnenwerkzeugen vorgehen, vorstellet; daher dann diese Vorstellungen und jene Veränderungen immer zu gleicher Zeit sich einstellen: ohne daſs gerade die einen durch die andern, noch umgekehrt verursacht würden: indem vielmehr beyde in einem dritten, den Veränderungen im Weltganzen selbst ihren Grund haben, das an Leib und Seele sich abspiegelt. (§. 779. 786.)

6. Die Seelen der Menschen sind allein Geister, d. h. mit Verstand, Willen und Freyheit begabte, einfache, vorstellende Wesen; folglich allein unsterblich: Die Seelen hingegen der Thiere, die zwar Vorstellungskräfte, aber keinen Verstand, Freyheit und Willen haben, so wie auch die einfachen Punkte der unbeseelten Körper sind zwar unverweslich, aber nicht unsterblich. (§. 896, 921, 926.)

§. 82.

Fortsetzung.

III. Kosmologie, d. i. Weltalls - Lehre.

1. Die **Welt** ist eine Reihe endlicher und veränderlicher, theils gleichzeitiger, theils auf einanderfolgender, und mit einander zu einem Ganzen verbundener Dinge. — Die Vernunftwissenschaft, welche die Welt als ein Zusammengesetztes, und der Veränderung fähiges Ganzes zum Gegenstand hat, heifst **Kosmologie. Metaphysik oder vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele. cap. 4. §. 544.**

2. Die Veränderungen der Welt sind bedingt durch die Beschaffenheit ihrer Zusammensetzung, nach den Gesetzen der Bewegung, also durch ihren Mechanismus. (§. 552, 553.) Die Welt läfst sich demnach mit einem Uhrwerke, oder einer Maschine vergleichen. (§. 556.)

3. Vermöge der allgemeinen Gesetze dieses Welt-Uhrwerks ist also kein Zufall gedenkbar; sondern alles was nun einmal in der Reihe der zur Welt gehörigen Dinge seinen Grund hat, gelangt auch nothwendig zum Daseyn. (§. 561. 562.) Gleichwohl ist diese Nothwendigkeit nur hypothetisch: denn die Welt hätte auch anders seyn können, als sie ist, da noch vielerley andere Verknüpfungen der Dinge möglich sind, die nur nicht zugleich mit dieser gegenwärtigen, wirklich seyn möchten. (§. 569, 576.)

4. Die Bestandtheile der physischen Welt sind die Körper, die Bestandtheile der Körper, die einfachen Elemente, (oder die sogenannten Leibnitzischen Natur-Einheiten;) diese Elemente oder Einheiten können keine Raumgrössen und daher auch nimmermehr durch Quantität oder Figur, sondern nur durch Kräfte und Qualitäten sich von einander unterscheiden, und

unterscheiden sich dadurch auch wirklich, indem keines derselben irgendwo im ganzen Weltall einem andern vollkommen gleich ist. (§. 583, 585, 586, 589.)

5. Uebrigens zeigt jeder Körper eben sowohl ein gewisses Maafs von Trägheits-Macht, (vis inertiae); als von Bewegungskraft (vis motrix). — Vermöge der Trägheits-Macht strebt jeder in seinem Orte und in seinem Seyn und Wesen sich zu behaupten; vermöge der Bewegungskraft hingegen, strebt jeder auch ausser sich zu wirken, und seinen Zustand zu ändern. (§. 607.)

6. Die Continuität der Körper und ihre räumliche Ausdehnung, obschon sie aus einfachen und unausgedehnten Elementen oder Einheiten, als ihren Bestandtheilen, zusammengesetzt sind, wird dadurch erzeugt, weil die Elemente zwar von einander unterschieden sind, ohne dafs doch dadurch ihre Einheit untereinander verhindert und aufgehoben würde; denn diese ist lediglich auf den Zusammenhang des Zustandes einer jeden Monade mit dem Zustande aller übrigen gegründet. (§. 604. 605.)

Anmerk. Auch in diesen kosmologischen Lehrsätzen ist Leibnitzens lebendige Weltanschauung abermal schon grossentheils in todten Mechanismus verwandelt. Wolf fafst nämlich das körperliche Weltall nur als eine im Verlaufe scheinbarer Veränderungen sich darstellende Vielheit wechselnder Gestaltungen auf; und scheint dagegen die Einheit und Unveränderlichkeit der Wesenheit des Ganzen fast zu vergessen. Auch scheuet er sich nicht, die Welt nur als Uhrwerk, nicht als lebendigen Organismus zu bezeichnen, und die Elemente derselben setzt er zwar als lebendig und selbstthätig, doch ohne Vorstellung, zwar nicht körperlich, aber doch auch nicht geistig; was wohl kaum deutlich zu machen, noch zu begreifen seyn dürfte.

§. 83.

Fortsetzung.

IV. Natürliche Theologie, d. i. Gotteslehre.

1. Die Welt sowohl als unsere Seele muſs nun einen zureichenden Grund haben; dergleichen einen aber weder diese noch jene in sich enthält, da beyde nicht von sich selbst sind, noch seyn können; der zureichende Grund von beyden muſs also ausser beyden in einem Wesen enthalten seyn, das zu seiner Existenz keines andern Grundes ausser seiner eigenen Wesenheit bedarf; dieses Wesen ist Gott. Metaphysik oder vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele. cap. 6. §. 945.

2. Gott ist einfach, unveränderlich und einzig; ein ewiges, unermeſsliches und absolut selbstständiges Wesen, das erste und letzte, vor dem nichts war, und nach dem nichts mehr seyn wird; da schlechthin nur von sich selbst ist, und von allen andern ausser ihm unabhängig ist. (§. 947. 948.)

3. Alles, was ist, ward von Gott geschaffen, nicht durch bloſse Naturnothwendigkeit, sondern durch Vernunft und Willen; weil er nun nicht nur allmächtig, sondern als das allervollkommenste Wesen auch allgütig und allweise ist, darum schuf er unter allen möglichen Welten diejenige, welche vor allen übrigen in jeder Hinsicht die beste war. (§. 951. 982.)

4. Gott der absolut-freye und allweise Weltschöpfer kann demnach nicht Weltseele seyn, d. h. er kann nicht schlechthin nur in demjenigen Verhältniſs zum Weltall stehen, darinnen die Seele der Menschen und Thiere zu ihrem Körper steht. Denn Gott erkennt alles Erkennbare, unmittelbar durch sich selbst, nicht aber wie die Seele nur mittelbar durch ihren Körper. (§. 959.)

5. Gott ist also der reinste, von jedem Körper unabhängige, allervollkommenste, und unbeschränkteste Geist; dessen Verstand, der lauter Licht und Klarheit ist, als die Quelle aller Wesen zu betrachten kommt, darinnen alle Dinge von Ewigkeit her ihrer Möglichkeit und ihrem Begriffe nach, enthalten waren, und auch allein enthalten seyn konnten; da nichts möglich ist, ausser in wie ferne es Gott von aller Ewigkeit her erkannte.

Anmerk. Der Hauptfehler dieser Theologie ist abermal dieselbe starre Auseinanderhaltung der Gegensätze, welche überhaupt sein ganzes Lehrgebäude verunstaltet, und auch hier im Verhältnifs Gottes und der Welt das gleichfalls nicht im lebendigen Uebergange, wie es seyn sollte, sondern lediglich im unbegreiflichen Auseinanderseyn, wie es im unmittelbaren Bewufstseyn als gegebenes erscheint, erfafst wird. — Gleichwohl hätte schon die einzige Erwägung der Beschaffenheit der Ideen des göttlichen Verstandes, die wesentlich Licht und Leben sind, da ihre Möglichkeit zugleich ihre Wirklichkeit ist, ihn darauf führen sollen, dafs alle Dinge eigentlich nur in und durch Gott (obschon in Hinsicht gegen einander als eben so viele eigene selbstständige Positionen) leben, und dafs dadurch allein ein Weltall als Offenbarung Gottes zu Stande kommen kann.

§. 84.

Desselben praktische Philosophie, d. i. Sitten- und gemein-bürgerliche, wie auch volksthümliche natürliche Rechts- und Verfassungslehre. (Ethik, Politik, Natur- und Völkerrecht.)

1. Aus den Vorstellungen und Empfindungen entspringen durch eigne Kraft der Seele Begierden und Entschlüsse; die Seele hat also nicht allein ein Erkenntnifs-, sondern auch ein Begehrungs Vermögen. Metaphysik, oder vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele. §. 434, 492, 878.

2. Das Begehrungs-Vermögen der menschlichen Seele ist wie das Erkenntnifs-Vermögen ein doppeltes; das niedere nämlich oder sinnliche, welches auch der Seele der Thiere zukommt, und das höhere oder vernünftige, welches den Menschen von den Thieren auszeichnet. Ebend. §. 889.

3. Das sinnliche Begehren oder Verabscheuen ist ein, aus der Vorstellung oder Empfindung einer sinnlichen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, wovon jene mit Lust und Vergnügen, diese aber mit Unlust (oder wohl gar Schmerz) und Mifsvergnügen, (oder gar Hafs und Eckel) verbunden ist; entstehende Neigung oder Abneigung der thierischen Natur zu einem bestimmten Gegenstande. Hingegen das vernünftige und verständige Begehren oder Verabscheuen des reinen Gemüthes ist dasjenige, welches als Begehren einzig und allein durch die intellectuale Vollkommenheit, Zweckmäfsigkeit und sittliche Güte; als Verabscheuen aber durch den Mangel, oder wohl gar das Gegentheil der genannten Vorzüge motivirt wird. (§. cit.)

4. Das jedesmalige wirkliche Begehren oder Verabscheuen eines Menschen in Individuo richtet sich allemal nothwendig nach den in ihm vorherrschenden sinnlichen oder verständigen und vernünftigen Verstellungen. — Die Freyheit des Willens aber besteht darin, sich selbst für dasjenige, was ihm in seiner jedesmaligen Stimmung für besser däucht, zu bestimmen. (determiniren) §. 514—519.

5. Alles, was den Zustand des Menschen, hinsichtlich dessen, was er als ein verständiges und vernünftiges Wesen seyn soll, wahrhaft vervollkommnet, ist sittlich gut; was ihn hingegen in dieser Hinsicht unvollkommner macht, ist sittlich böse. Die freyen, aus eigner Wahl und Bestimmung des Men-

schen hervorgehenden Handlungen sind also nothwendiger Weise und ihrer Natur nach, nicht aber bloſs zu Folge des positiven göttlichen Willens und Machtgebothes sittlich gut oder sittlich-böse, je nachdem sie dem wahren Besten des Menschen, d. h. seinem Zwecke, wofür er geschaffen ist, ihrer Natur nach zuträglich sind, oder widerstreiten. (§. 422—426.)

6. Der allgemeine Grundsatz des sittlichen Handels ist demnach: Thue, was dich und deinen eignen, so wie auch allen andern deiner Mitmenschen Zustand, so viel an dir gelegen ist, wahrhaft vollkommner macht; und unterlasse das Gegentheil. Moral (oder vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen). §. 12.

7. Die Verbindlichkeit dieses Grundsatzes liegt in der Göttlichkeit der Vernunft selbst, welcher wir nach Gottes Willen, der uns als Vernunftwesen geschaffen hat, unbedingt gehorchen. Ebend. §. 9.

8. Das Gute, (d. i. das Wohlthätige und Beglückende der Folgen) welches Gott mit den freyen Handlungen im Zusammenhange mit der Natur verknüpft hat, heiſst die natürliche Belohnung; das gegentheilige Uebel aber des Bösen, natürliche Strafe. Beyderley Folgen können, obschon sie ihre natürlichen Ursachen des Entstehens haben, gleichwohl auch als aus dem göttlichen Willen hervorgehende Verfügungen geachtet werden, wenn jemand bedenkt, daſs ja auch der Lauf der Natur von Gott selbst angeordnet und festgesetzt worden sey. Ebend. §. 36. 37.

9. Der Vernünftige, der sich selbst das Gesetz ist, bedarf jedoch der äussern Antriebe von Belohnungen und Strafe nicht, um sich zur Vollbringung des erkannten Guten, oder zur Unterlassung des erkannten Bösen zu bestimmen; denn die bloſse Vernunft-

Erkenntnifs genügt ihm, statt alles äussern Antriebes. Ebend. §. 24. 38.

10. Die Glückseligkeit des Menschen besteht in dem immerwährenden Fortschreiten von Vollkommenheit zu Vollkommenheit. Ebend. §. 44.

11. Dieses immerwährende Fortschreiten ist Ziel und Bestimmung, sowohl des einzelnen Menschen, als auch der gesammten Gattung. Politik (oder vernünftige Gedanken vom gesellschaftlichen Leben der Menschen im gemeinen Wesen) §. 1.

12. Soll also die gesammte Gattung gleichfalls von Vollkommenheit zu Vollkommenheit fortschreiten, so mufs auch für das gemeinschaftliche Zusammenleben der Menschen in einem staatsbürgerlichen Gemeinwesen, als naturrechtliche Vorschrift dasselbe Sittengesetz gelten: „dafs jeder im gemeinen Zusammenleben nur dasjenige thun dürfe, was die Vollkommenheit des eignen Zustandes und des Zustandes Anderer erhält und befördert; alles aber unterlassen müsse, was den eignen oder anderer Mitmenschen Zustand unvollkommener machen würde. Ebend. l. c.

13. Jeder Mensch hat ursprünglich gleiches Recht auf höchste Vervollkommnung; im Staate jedoch kann jeder nur auf eine standesmäfsige Vervollkommnung Anspruch machen; da es das Wesen eines organischen Vereins mit sich bringt, dafs unter den Gliedern desselben und ihren besondern Verrichtungen die gröfste Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit ohne Nachtheil der einträchtigsten Ordnung des Ganzen herrsche.

14. Kein Mensch soll oder darf also je etwas ohne Absicht (d. i. unvernünftig) thun oder lassen; und jede vernünftige Absicht selbst mufs wieder zum Mittel für

Beför-

Beförderung des letzten und höchsten Endzweckes dienen, der die immer wachsende Vollkommenheit der Menschheit als eines Ganzen ist. —

b) Ausartung der Speculation in einen einseitigen seichten Dogmatismus.

§. 85.

Entstehen eines neuen raisonnirenden Dogmatismus.

Dieses Wolfische System, welches nichts weniger als Leibnitzens Philosophie (wie man damals fast allgemein glaubte,) sondern nur einige abgerissene Lehrsätze derselben, und zwar nicht die eigentlich speculativen, sondern vielmehr die der gemeinen (populären) Vorstellung und Sprache am meisten sich annähernden enthielt, dadurch die ideelle Wissenschaft abermals ungebührlicher Weise auf das Feld der Reflexion hinübergespielt wurde: war weiter nichts als ein gemeiner dogmatischer Eklekticismus, der mit den herkömmlichen Reflexionsbegriffen des vernünftelnden Verstandes ein erkünsteltes, die mathematische Lehrmethode nachahmendes Spiel trieb; (obschon Wolf selbst gesteht, dafs Mathematik und Philosophie zwei ganz verschiedene Wissenschaften seyen, da jene aus jeder Anschauung des Einzelnen den allgemeinen Begriff der reinen Form erweisen, diese umgekehrt jede sinnliche Erfahrung nur aus dem reinen Begriffe des übersinnlichen Wesens verständlich machen kann: und dafs es also auch nichts helfen könne, in der Philosophie die Folgerungsweise der Mathematik anzuwenden, da doch die Principien der Philosophie, welche sämmtlich auf dem Satze des hinreichenden Grundes beruhen, dem gemeinen Bewufstseyn nimmermehr so unmittelbar einleuchtend gemacht werden können, als jene der Mathematik, die unmittelbar aus dem Satze des Widerspruches hervorgehen.)

Da jedoch dieser Dogmatismus in der Form eines regelmässigen, so gut es anging, in sich selbst abgeschlossenen Systems aufgestellt war, (das freylich von allen Seiten den Angriffen der Skeptiker, ausgesetzt war, und die Forderungen der Wissenschaft schlecht befriedigte;) so war es dann auch kein Wunder, dafs dasselbe in allen gelehrten Schulen Deutschlands (wo man von jeher in Ermanglung der Wissenschaft wenigstens dem Schema derselben, einem Systeme huldigte,) die Oberhand gewann; was doch immer den Vortheil brachte, dafs der freche Libertinism, und die kalte Irreligion gegen die Aussprüche des gemeinen rechtgläubigen Menschen-Verstands und die Gefühle des Gewissens bey dem deutschen Volke trotz aller Bemühungen einer einseitigen Aufklärung nie allgemein herrschend werden konnte; und dafs auch eben so wenig der Empirism je gänzlich in Materialism und Sensualism, noch auch die Akatalepsis, je in unbedingten, an aller Erkenntnifs der Wahrheit durchaus verzweifelnden Skepticismus übergehen, noch die öffentlich ausgesprochene Stimmen-Mehrheit der gelehrten Deutschen je erhalten mochte.

§. 86.

Wolfs Zeitgenossen, Gegner sowohl als Anhänger; dann andere spätere deutsche raisonnirende Dogmatiker.

Nun fand zwar Wolfs angeblich philosophisches Lehrgebäude unter den Zeitgenossen und späterhin nicht lauter Anhänger, sondern wohl auch mehrere und entschiedene Gegner, als z. B. hinsichtlich der widersprochenen religiösen Orthodoxie an Joachim Lange († 1744), hinsichtlich der mathematischen Form an Thomasius (S. oben §. 35), hinsichtlich der gerühmten Gewifsheit an Jean Pierre

Crousaz († 1748) den Skeptiker; hinsichtlich auf den Begriff der einfachen Wesen und ihrer Einwirkung auf einander, an Rüdiger (S. oben §. 78).

Aber auch diese Gegner gingen gleich ihm selbst sämmtlich von Reflexions-Begriffen, die nun freylich den seinigen entgegengesetzt waren, aus; dadurch sie dann auch auf entgegengesetzte Resultate geführt wurden, die aber um nichts besser gegründet waren, als die seinen.

Hier kann es genug seyn, nur einige dieser Männer, welche nach Wolf als eklektisch-raisonnirende Dogmatiker in Deutschland sich einen Namen erwarben, aufzuführen.

§. 87.

Christian August Crusius und Ernst Plattner.

Der erste ist wohl billig Christian August Crusius, Prof. zu Leipzig, geboren 1712, † 1775, ohne Zweifel der scharfsinnigste Bestreiter der Wolfischen Philosophie, der mehrere Haupt-Mängel derselben entdeckte, und tiefeindringende Untersuchungen, die erst später nach Verdienst gewürdigt wurden, einleitete. Kant in einer seiner frühesten Schriften: Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, Regiomonti 1755. nennt den Crusius unter allen nicht sowohl Philosophen, als Beförderern der Philosophie den vorzüglichsten. Er behandelte den ganzen Cyklus der Philosophie, und gab 1) eine Logik, Weg zur Gewifsheit und Zuverläfsigkeit der menschlichen Erkenntnifs, Leipzig 1762, 2) eine Metaphysik, Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, in wie ferne sie den zufälligen entgegengesetzt werden, Leipzig 1766, 3) eine Moral, Anweisung vernünftig zu leben, Leipzig 1767, 4) eine Physik, Anleitung, über natürliche Begebenheiten or-

dentlich und vorsichtig nachzudenken, 2 Bände, Leipzig 1774. — Die allgemeine Berliner Bibliothek brachte es endlich dahin, daſs durch ein Edikt verboten wurde, über seine Philosophie zu lesen. S. Hamanns Briefw. in Jakobis Schriften IV. 3. S. 304. 307. Die merkwürdigsten seiner Lehrsätze sind folgende:

1. Die Philosophie ist ausschlieſslich der Inbegriff nur solcher Vernunft-Wahrheiten, deren Gegenstand unveränderlich ist.

2. Alle Gewiſsheit stützt sich entweder auf den Satz des Widerspruches, wie die der mathematischen Wahrheiten; oder aber auf das Gefühl der Unmöglichkeit des anders Denken, wie die der philosophischen.

3. Der letzte Grund und Quell aller objektiven Gewiſsheit ist die göttliche Vernunft; deren Abdruck und Nachbild die endliche des Menschen ist; — alle Begriffe, Sätze und Schlüsse, die allein die Vernunft ohne mindesten Einfluſs des Willens des Individuums aus sich selbst producirt, sind folglich rein und zuverlässig.

4. Der innere Zwang, der uns nöthigt, an die Wirklichkeit der Aussenwelt zu glauben, und die Wahrhaftigkeit Gottes — sind die sichersten Bürgen für die Existenz (das Daseyn) dieser Wirklichkeit.

5. Zeit und Raum, das irgendwann und irgendwo, sind nicht selbstständige Wesenheiten (Substanzen), sondern nur Abstraktionen, d. h. wesenleere Formen der unendlichen Existenz.

6. Ausser Zeit und Raum setzt die Existenz auch noch ein Princip der Thätigkeit voraus.

7. Es ist nur ein einziges nothwendig existirendes Wesen, das immer war, ohne je entstanden zu seyn, nämlich Gott.

8. Seine Unendlichkeit erfüllt den unendlichen Raum, und seine Allgegenwart erfüllt die Ewigkeit aller Zeiten, ohne Succession.

9. Die Welt als die äussere Erscheinung Gottes, existirt nur zufällig; denn sie hat angefangen, und ihr Nichtseyn läſst sich eben so wohl denken, als ihr Seyn.

10. Da die Welt auch freye Wesen in sich begreift, so kann in ihr kein absolut-nothwendiger Zusammenhang, keine vorher bestimmte Harmonie herrschen. Auch concurrirt Gott zu den unsittlichen Handlungen nicht weiter, als in so ferne er die Sünde geschehen läſst, indem er den Sünder auch in dem Augenblick, da er sündigt, zu erhalten fortfährt.

11. Darum ist die Welt, als eine Schöpfung Gottes, zwar wohl für den Zweck, für den sie geschaffen wurde, sehr gut; aber doch erweislich nicht die beste aus allen, die möglich gewesen wären.

12. Alle Geister, mit klarem und deutlichem Selbstbewuſstseyn, sind für einen ewigen Endzweck geschaffen, und streben, ihrer Natur gemäſs, nach ihm. — Die Fähigkeiten für eine ewige Fortdauer, und das wirkliche Streben darnach, die in des Menschen Natur ursprünglich von Gott gelegt wurden, verbürgen also auf das zuverläſsigste die Unsterblichkeit seiner Seele.

13. Der Wille aller vernünftigen Wesen, die freylich nur nach vernünftigen Ideen handeln sollten, ist gleichwohl ursprünglich mit einer für Gutes und Böses gleichgültigen (indifferenten) Freyheit begabet;

denn er wird zwar durch Beweggründe angetrieben, doch nicht nothwendig bestimmt: daher die Möglichkeit, sittlich Böses zu thun; welches Böse selbst folglich nur die Wirkung der gemiſsbrauchten Freyheit, und mithin nichts weiter als ein zufälliger, von Gott nicht gewollter, sondern nur zugelassener Uebelstand der Welt ist.

14. Der ausdrückliche Wille Gottes gebietet vielmehr allen vernünftigen Wesen die Vollbringung des erkannten Guten als Pflicht; und fordert für dieses sein ewiges Gesetz unverbrüchlichen Gehorsam.

Anmerk. Gegen Crusius, den viele damals der Schwärmerey und des Fanatismus verdächtig hielten, schrieb Ernst Plattner (gebor. 1744, † 1818), der dagegen zur Parthey der Aufgeklärten sich rechnete. Sein bestes Werk, dem bey allen Mangel von Grundsätzen Fleiſs und Gelehrsamkeit nicht abzusprechen ist, sind seine Eklektischen Aphorismen II Bände Leipzig 1782, 2te Auflage 1792. 8. Das Resultat seiner Philosophie ist: „daſs Spekulation zwar nicht unnütz, aber doch Erfahrung, gemeiner Menschensinn und Moralität das Beste unserer ganzen irdischen Weltweisheit seyen.“ Siehe Vorrede zur neuen Auflage 1792. Seite VI.

§. 88.

Alex. Gottlieb Baumgarten, und Georg Friedr. Meyer.

Nicht minder merkwürdig bleibt Alexander Gottlieb Baumgarten, gebor. 1714, † 1762, der zuerst die deutsche Philosophie mit Urbarmachung eines neuen bisher vernachläſsigten Gebietes bereicherte, indem er durch seine Aesthetica Frankf. an der Oder 1750 u. 1758 der erste unter den Deutschen die Lehre der schönen Kunst in ein System brachte, und auf einen Grundsatz zurückführte. Sein Grundsatz war jener der intellektualen, aber sinnlich anschaulich gemachten Vollkommenheit.

Georg Friedr. Meyer († 1777 in Halle) kommentirte weitläufig über Baumgartens Aesthetik.

Auch gab er 1752 ein eignes Lehrbuch über Logik und Metaphysik heraus, welches Kant selbst noch im Jahre 1765 bis zur Erscheinung seiner kritischen Arbeiten seinen Vorlesungen über die genannten beyden Wissenschaften zum Grunde legte. (Siehe Jäsche Vorrede zu Kants Logik (Königsberg 1800). Seit. VII.

§. 89.

Joh. Heinr. Lambert.

Johann Heinrich Lambert (gebor. 1728 zu Mühlhausen im Sündgau, † 1777) ein ausgezeichneter Physiker und Mathematiker, machte sich auch in der Philosophie durch seine kosmologischen Briefe (Augsburg 1761) über den Ursprung des Weltgebäudes und vorzüglich der Erde; durch sein neues Organon (Leipz. 1764 2 Voll. 8.), darinnen er die Logik neu zu begründen suchte; und seine Architektonik der Philosophie, Riga 1771 2 Voll. 8. berühmt. Er war einer von Kants Freunden und Correspondenten, dem Kant die Fähigkeit zutraute, in derjeninen Art der Untersuchungen, die ihn selbst vornämlich beschäftigten, eine wichtige und dauerhafte Verbesserung herbeyzuführen: wie dann auch unter andern Lamberts Vorstellungen von der Einrichtung des Weltalls in seinen kosmologischen Briefen ohne einige vorläufige Kunde oder Verabredung mit Kants Ansichten in der allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Königsberg 1755, völlig übereinstimmen. Siehe Kants und Lamberts Briefwechsel im III. Bande der gesammelten kleinen Schriften des ersteren. S. 91. ff.

§. 90.

Joh. Nikolas Tetens, und Karl Franz von Irwing.

In der Psychologie, wovon Wolf zuerst in der neuern Zeit angefangen hatte, einige Sätze als Prole-

gomena für die Logik, nach dem Muster der alten Stoiker (Siehe oben Band I. §. 117. ff.) vorauszuschicken, zeichnete sich vorzüglich aus Joh. Nikolas Tetens (gebor. 1736 † 1805) in seinen philosophischen Versuchen über die menschliche Natur, und ihre Entwicklung; Leipz. 1770. 2 Voll. 8., darinnen ein grosser Schatz von Erfahrungen und tiefblickenden Betrachtungen enthalten ist, Empfinden, Vorstellen, und Denken werden von ihm schon als Aeuſserungen einer und derselben Grundkraft der menschlichen Seele anerkannt, und die Empfindung zwar für Eins mit der Receptivität, und folglich für etwas passives, hingegen die Vorstellung und der Gedanke für etwas aktives erklärt, und endlich der Wille als wirksame und schöpferische Spontaneität dargestellt.

Die Einfachheit der Seele wird einerseits aus den Gefühlen der Unabgesondertheit der Theile des fühlenden Ichs, und diese vorzüglich daraus bewiesen, daſs das Gefühl der Veränderung an einem Theile des Leibes sich schnell über das Ganze des Gemüthes verbreite; anderseits aber auch die Unkörperlichkeit der Seele, und ihre Verschiedenheit von dem sie bekleidenden Leibe, aus der Möglichkeit des Zusammenfassens der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen in die Einheit eines empirischen Selbstbewuſstseyns gefolgert.

Anmerk. Tetens zur Seite steht Karl Franz von Irwing, gebor. 1728, † 1801, gleichfalls ein scharfsinniger Psycholog, berühmt durch seine Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen. Berlin 1778. ff. 4 Theile.

§. 91.

Johann August Eberhard.

Eben auch als populärer Philosoph, und aufgeklärter Bestreiter verjährter Vorurtheile, machte sich

seiner Zeit Joh. August Eberhard (gebor. 1738, † 1809) einen Namen. Er war einer der letztern, der es noch wagte, in seinem philosophischen Magazine (Halle 1788) den gemeinen Dogmatism gegen die Kantische Vernunft-Kritik zu vertheidigen. — Kant antwortete ihm durch die kleine Brochüre: „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. Königsberg 1791. 8.

§. 92.

Joh. Georg Heinr. Feder und Aug. Titel.

Einen ausgebreiteten Ruhm als philosophischer Professor erwarb sich zu jenen Zeiten vor vielen andern Joh. Georg Heinr. Feder, Hofrath und Professor in Göttingen (gebor. 1740 † 1821) durch seine Lehrbücher über die gesammte theoretische und praktische Philosophie, die seit 1769 wiederholt aufgelegt und von Katholiken und Protestanten häufig als Leitfaden zu Vorlesungen benutzt wurden.

In der Psychologie, betreffend den Ursprung der Ideen, neigt er sich mehr zum Lockeschen dann zum Leibnitzischen System hin, in der Metaphysik war er ein Eklektiker, in der praktischen Philosophie endlich ein Wolfischer Eudämonist.

Auch er erklärt sich, wie Eberhard, als einen Gegner Kants in einer kleinen Gelegenheits-Schrift über Raum und Causalität, Göttingen 1787.

Kant that nach ihm ganz recht, daſs er in aller Rüstung gegen die synthetisch-dogmatische demonstrativ-seynsollende Schulphilosophie auftrat; aber er hätte (meint Feder) die bescheidene aus Analogien der Erfahrung folgernde Empirie als Wissenschaft sollen gelten lassen; Vorr. S. XVIII XX. Richtiger ist

die Bemerkung: daſs Kant in einigen Lehrsätzen viel zu dogmatisch, in andern hingegen allzu skeptisch sich ausspreche. Vorr. S. XXIX.

Anmerk. Unter den Commentatoren Feders war einer der bessern und angesehenern G. Aug. Titel, Professor in Karlsruhe, gebor. 1749 †1816; sein Werk erschien unter dem Titel: Erläuterungen der theoretischen und praktischen Philosophie nach Herrn Feders Ordnung, Frankf. am Mayn 1783. 4 Voll. 8. Bey Erscheinung der Kantishen V. Kritik schrieb er eine Brochüre gegen die Kantischen Denkformen, Frankf. am Mayn 1787. 8.

§. 93.

Joh. Bernhard Bassedow, u. Joh. Christian Lossius.

Miſsvergnügen gegen die Anmaſsungen der damaligen Dogmatiker zeigten Joh. Bassedow, der Reformator des Erziehungswesen und Stifter des dessauischen Philanthropins (gebor. 1723 zu Hamburg † 1790 zu Dessau) in seiner Philalethie Altona 1764. 2 Th. 8. und praktische Philosophie für alle Stände, Dessau 1777 2 Th. 8. Ferner Joh. Christian Lossius zu Gera, in seinem Werke: physische Ursachen des Wahren, zu Gotha 1774. 8., darinnen er behauptet, daſs nur allein das Daseyn der sinnlichen Dinge gewiſs; alle übrige Erkenntniſs, die darüber hinausgehe, aber etwas bloſs relatives sey, das von der Einrichtung und dem Mechanismus unserer Sinnenwerkzeuge abhänge: — was dann im Grunde auf Berkleys Meinung (Siehe oben §. 54.) hinauskommt.

Gegen Kants Kritik der reinen Vernunft, und die darin aufgestellten Antinomien derselben, vielmehr des vernünftelnden Verstandes erinnerte Lossius (in der Uebersicht der neuesten Litteratur der Philosophie, I B. 1 St. Gera 1784. 8.) daſs dieselben sich wohl durch den Grundsatz des

Widerspruches müfsten heben lassen; womit er die ganze Sache abgethan zu haben glaubte: wenig ahndend, dafs selbst der Satz des Widerspruches in seiner Abstractheit festgehalten, eine Antinomie in sich begreife.

C.

Zeitlicher Sieg des Empirism über die Spekulation und Ueberhandnehmung der platten Aufklärung mit der gänzlichen Bezweiflung oder wohl gar Verläugnung und Verspottung alles Uebersinnlichen.

§. 94.

Zustand der Philosophie in Frankreich und England zu Anfang der 2ten Hälfte des 18ten Jahrhunderts. Allmählige Ausartung des Lockeschen Empirismus in rohen Materialism, Sensualism und Skepticism, mit dem gänzlichen Verfall der Sitten und Religion.

Ward nun seit Leibnitzens Tod in Deutschland die Idee der Wissenschaft immer mehr und mehr verkannt, und dagegen allmählig ein ungründlicher, einseitig über das sinnliche sowohl als übersinnliche hin und her raisonnirender dogmatischer Eklektism empor gekommen: so stund es damals in Frankreich und England um die eigentliche Philosophie noch viel schlimmer; und schon drohte die Gefahr, dafs durch ihren Einflufs auch bey uns die Metaphysik allen Credit verlieren würde.

In Frankreich ward nämlich mit der Verwerfung von des Des Cartes unhaltbarer Physik leider zugleich auch seine bessere Metaphysik verworfen (§. 16.) und an derselben statt der Locke'sche Empirism (§. 48 — 52.), dessen Schwächen Leibnitz in seinen Nouveaux Essais so gründlich gezeigt hatte (§. 63, 64.), und der selbst in England den Widerspruch der Intellektual-Philosophie

erweckte (§. 53. ff.) gerade um seiner schwächsten Seite willen, nämlich von wegen des behaupteten Ursprungs aller menschlichen Erkenntnifse aus unmittelbaren Wahrnehmungen und Sinnenempfindungen aufs begierigste ergriffen und ausgebildet; wodurch dann bald nicht nur die Beschränkung der Erkenntnifs auf blosse sinnliche Gegenstände, mit Verleugnung alles Uebersinnlichen und rein-Geistigen, sondern nach und nach auch der Wahn von der gänzlichen Nichtigkeit und Entbehrlichkeit einer spekulativen Philosophie oder Metaphysik sammt der Verachtung aller wissenschaftlichen Form entstehen mufste; womit der unselige Keim zum rohesten Sensualism und Materialism, zur frechsten Sittenlosigkeit und zum verzweifeltsten Unglauben schon vorhanden war, dessen Entwicklung ein gewifser nationeller Leichtsinn, und der schlechte von Iugend auf nur mechanisch und geistlos betriebene Religionsunterricht noch gar sehr beförderte.

Aber auch in England, wo der Sinn für die Wirklichkeit und der Pragmatismus fafst ausschliefslich herrschend wurde, wie es bey einer Handeltreibenden und Seefahrenden Nation gar nicht anders seyn konnte, war schon seit Baco's und Newtons Zeiten das Streben der Gelehrten mehr auf versuchende Naturlehre, dann auf spekulative Philosophie gerichtet: und daher kein Wunder, dafs weder Berkleys noch Colliers einseitiger Idealism (§. 54, 55.), weder die Forschungen über das Sittlichkeitsprincip (§. 57—65.), je in die rechte Tiefe gingen, ja dafs endlich auch hier zuletzt der allgemeinste, vollendetste, und feinste Skepticism alle Gründe der menschlichen Erkenntnifs in theoretischer so wie in praktischer Hinsicht verdächtig machte, und durchaus kein gewisses Wissen

aus Begriffen, sondern nur ein unbegriffenes und unbegreifbares Glauben an unmittelbare Thatsachen der Erfahrung übrig liefs.

§. 95.

Etienne Bennoit de Condillac.

In Frankreich war Etienne Bennoit de Condillac (gebor. 1715, Lehrer des Erbprinzen von Parma (1446.) gestorben 1780.) einer der ersten, welcher die Lehre des Locke, der dem Empirism eine feste Stütze gegeben zu haben schien, mit Gassendis Atomen-Lehre zu vereinigen und in eins zu bilden suchte.

Sein Essai sur l'origine des Connoissances humaines, Amsterdam 1746. 2. Tom. 12. und sein Cours de Philosophie, enthaltend den Lockeschen Lehrbegriff sammt einigen eignen Modificationen; macht den noch heut zu Tage in Frankreich angenommenen Inbegriff der Philosophia prima oder Metaphysica aus, die dadurch in ihrem Wesen vielmehr zerstöret als gefördert wird.

„Die Vorstellungen sind nach Condillac nur Copien der Dinge, die von der Seele wie von einem Spiegel reflektirt werden; denn die Dinge an sich, (sagt er) vermöge der Mensch nun schon seit dem Sündenfalle nicht mehr unmittelbar anzuschauen u. s. w.“ — Wogegen Schelling mit Recht behauptet: „dafs der Sündenfall in der Philosophie eben darin bestehe, und von jeher bestanden habe, dafs wir aufhörten die Dinge an sich zu schauen.“ Siehe Schellings philosophische Briefe über Dogmatism und Kriticism (1796.) 8ter Brief zu Ende. Im ersten Band der verm. Schriften S. 176.

Das Denken ist ihm ein Mechanismus, welcher durch Bewegungen der Hirn-Fibern vor sich geht, u. s. w. — Wie aber das Wahrnehmen der Vorstellungen möglich werde, und wie die Bewegungen der

Gehirn-Fibern ein Denken bewirken mögen: darüber ist bey den Franzosen theils keine Frage mehr, oder man begnügt sich eben mit der alten von Des Cartes zu Folge des Systemes, der veranlassenden Ursache gegebnen Antwort, ohne zu merken, dafs sie nichts tauge.

Condillac hat also ganz und gar nichts um Philosophie, sondern nur allein um empirische Psychologie sich einiges Verdienst erworben, dadurch, dafs er auf den Gang der Entwicklung des Geistes-Vermögen besonders seine Aufmerksamkeit richtete, und die Association der Vorstellungen, die Sprache, und das Verhältnifs des Menschen zu den Thieren nach seinen Vorzügen und Eigenthümlichkeiten aufklärte.

§. 96.

Charles Bonnet.

Mit Condillac durchwanderte einen Theil desselben psychologischen Gebiethes ein Zeitgenosse, Charles Bonnet (gebor. zu Genf 1720, † 1793), der auch das Physische des menschlichen Erkenntnifs-Vermögens in Betrachtung zog, aber nur schlecht und unhinlänglich zu erklären vermochte. Wir haben von ihm: Essai Analytique sur les facultés de l'ame (1760), und la Palingenesie philosophique, ou idées sur l'Etat future des Etres vivans. Geneve (1769.)

Seine Lehre von dem Ursprung unserer Vorstellungen ist folgende: „Nie ist unser Bewufstseyn ganz ohne Sensationen; ja diese Sensationen machen eben den Inhalt unsers Bewufstseyns aus. Die Seele erhält Vorstellungen von Dingen aufser ihr, indem diese Dinge auf ihre Sinnen-Organe einwirken und die Erschütterung von den Sinnen-Organen bis zum Gehirne sich fortpflanzt. Wo ursprünglich ein Sinnenwerkzeug für gewifse Sensationen mangelt, wie

z. B. bey Blind- oder Taubgebornen, da ist auch Unfähigkeit für diese Vorstellungen u. s. w. Wie jedoch durch die Bewegung eines Nervens eine Vorstellung in der Seele zu Stande komme? — vermochte auch Bonnet nicht zu erklären; er erkannte nur so viel, dafs jene nicht die wirkende; sondern nur die bedingende Ursache von dieser seyn könne.

Eine andre Quelle von Vorstellungen ist dann die Reflexion, welche durch neue Verbindungen oder Absonderungen von Merkmalen — zu den abstrakten oder konkreten Begriffen gelangt, u. w. Essai analyt. chap. IV — VI.

Ueber das Verhältnifs zwischen Seele und Körper äufsert er sich dergestalt: „Die Empfindung, welche wir von unserm eignen Selbst haben, ist immer einfach und untheilbar: daraus folgt, dafs wir nicht blofse Materien sind, sondern dafs unser eigenstes Selbst ein inmaterielles Wesen seyn mufs, welches der Schöpfer mit einem organischen Leibe bekleidet hat, mit welchem er diefs unser Selbst (zufolge der christlichen Offenbarung, die eine Auferstehung der Leiber verheifst, und also dem ganzen Menschen und nicht blofs der Seele Unsterblichkeit zusichert) ewig vereint bleiben wird. Palingenesie Part. XVI. p. 115. Et Essai analytique §. 730.

Das eigentlich seyende, das keinem Entstehen und keinem Vergehen unterworfen ist, sind ihm die organischen Keime aller Wesen; die unendlichen Verwandlungen (Metamorphosen) aber, deren jedes Wesen fähig ist, deponiren für die Ewigkeit der Fortdauer des Weltalls ohne Aufhören; auch zeugt (wie er behauptet,) nichts mehr für das Daseyn eines allerhöchsten Geistes als die unendlichen und unzerstörlichen Beziehungen und Verbindungen aller Theile des Weltalls untereinander, die

so innig sind, daſs z. B. alle irdischen Elemente zusammengenommen nur eine einzige groſse Maschine ausmachen, die selbst abermal nur ein einziges Rad in Hinsicht des unermeſslichen Welt-Uhrwerks vorstellt. Palingenes. Part. VI. Zu merken ist übrigens noch, daſs Bonnet die Schriften des Leibnitz, welchen er den deutschen Plato nennt, kannte, und häufig seine Ideen benutzt: wie dann auch seine Urkeime (germes primitifs) nichts dann Leibnitzische Monaden sind, nur daſs Bonnet, der alle Monaden für durchaus unter einander gleich hält, nicht Philosoph genug war, auch ihrem ursprünglichen wesenheitlichen Unterschied unbeschadet jener Identität wie Leibnitz gleichfalls anzuerkennen. Vergl. Palingenes. Part VI et VII. p. 225. 264.

§. 97.

Julien Offrai de la Metrie, und Pierre Louis Maupertuis.

In einem ganz andern Geiste als Bonnet, dessen Philosophie durchaus die Harmonie der christlichen Religion und der Vernunft wenigstens voraussetzte, wenn auch nicht immer bündig zu erweisen wuſste, philosophirte der Arzt Julien Offrai de la Metrie, ein entschiedener Materialist und Atheist, (gebor. 1709 zu St. Malo, † 1751 zu Berlin) der sich alle Mühe gab, dem Menschen die Seele, und noch vielmehr die persönliche Unsterblichkeit abzuläugnen, und ihn für eine bloſse sich selbst bewegende Maschine (Automaton) oder höchstens für eine vegetirende, und mit Empfindung und Ortsbeweglichkeit begabte Pflanze zu erklären.

Dahin zielen alle seine Schriften: als L'histoire naturelle de l'ame, à la Haye 1745. Ferner L'homme machine 1745. u. L'homme plante, à Leide 1749, die jetzt alle unter die Seltenheiten gehören.

Zusammen-

Zusammengedruckt hat man sie in den Oeuvres philos. London 1751. 4. und Amsterdam 1764. 8. 2 Voll.

Anmerk. Pierre Louis Maupertuis, ein berühmter Mathematiker und Präsident der Academie der Wissenschaften zu Berlin, († 1759) bestand zwar auf der nothwendigen Annahme eines ersten Urhebers aller Dinge, (Oeuvr. Tom. III. p. 302. Edit. à Lyon 1768.) als eines über- und ausserweltlichen höchsten Gottes; (Tom. II. p. 182. 183.) doch, meynte er, sey die Religion eine ganz eigne Erkenntniſs, die mit allen übrigen Wissenschaften in gar keiner Beziehung stehe. (Tom. II. cit. p. 327.) Darum müsse sich denn auch ein Philosoph begnügen, alle Natur-Begebenheiten aus ihrer nächsten Ursache zu begreifen, weil es uns nicht gegönnet ist, die ganze unendliche Kette der wirkenden Ursachen zu übersehen, und bis zur ersten Ursache aller Dinge aufzusteigen. (Tom. II. cit. p. 200, 201.)

Uebrigens gestand er ein, daſs es unmöglich sey, etwas von der lebendigen Natur zu begreifen, wenn man der Materie Empfindung und Gefühl (sensation et perception) schlechthin abspreche. Tom. II. p. 213.

Die immerwährende Erhaltung aber der nämlichen Quantität der Bewegung nach DesCartes, oder derselben lebendigen Kraft nach Leibnitz (meynte er) würde dem Weltall eine ungebührliche Ewigkeit des Daseyns und die Unabhängigkeit von ihrem Schöpfer beylegen. Daher er seinerseits nichts entscheidend über den Ursprung der ersten Bewegung nur dieses allein zugab, „daſs bey allen in der Natur vorgehenden Veränderungen das Gesetz der kleinsten Gröſse der Einwirkung (minima quantitas actionis) obwalte." Tom. II. p. 273, 274. und Tom. I. p. 34—43.

§. 98.

Denis Diderot, und Jean Alembert sammt ihren Genossen.

Wenn also Bonnet und einige wenige andere Achtung für Religion zeigten, so war doch im Allgemeinen zu Anfang der 2ten Hälfte des 18ten Jahrhunderts der Empirismus der französischen Gelehrten schon fast durchgängig in Materialism und Sen-

sualism aufgelöst, und die Stimmung der Meisten in Hinsicht auf Religion nicht nur indifferent, sondern sogar feindselig gegen jede, und besonders die christliche Religion, welche sie völlig auszureuten, und durch einen oberflächlichen rein empirischen und atheistischen Naturalism zu ersetzen, sich alle Mühe gaben. Zu dieser Ausartung hätte freylich schon Bayle (S. oben §. 37.) in seinem Wörterbuche, das lange Zeit allen Religionsspöttern zur Rüstkammer diente, das erste Signal gegeben; der schlechte, ganz geistlos betriebene Religions-Unterricht aber, der Verfall der Sitten, und das einseitige Raisonnement, dann die Eitelkeit und Frivolität der Nation, nach immer neuen und glänzenden Paradoxien haschend, sie noch mehr verbreitet; als endlich mit der französischen Encyklopädie die Afterphilosophie gleichsam ihre eigne Vollendung in der einzigen für ihre Unwissenschaftlichkeit passenden Form eines grossen Real-Lexikons aussprach. Denis Diderot, (gebor. zu Langres 1713, † 1784) und Jean le Rond, dit d'Alembert (gebor. 1717 zu Paris, † 1789) waren die Urheber dieses voluminösen Werkes, welches von 1751 — 1763 in Quartform 27 Bände Text in alphabetischer Ordnung und 6 Bände Kupfertafeln lieferte, und als ein getreuer Spiegel den damaligen ungestalteten Zustand der Wissenschaft in Frankreich in allen Fächern — wie er leider war, ganz aufrichtig darstellt; wahrlich nicht zur Bewunderung oder wohl gar Nachahmung, für die künftigen Zeiten, wie die Eitelkeit der Verfasser wähnen mochte; sondern zum Denkmal und zur Umschaffung nach einer bessern Idee.

Es enthält viele vortreffliche Artikel über Mathematik, naturforschende Physik, Mechanik, Technik und Astronomie; viele freymüthige, wizige und scharfsinnige Reflexionen über kirchliche und politische Welthändel, auch manche

nicht unwichtige Thatsachen zum Behufe einer künftigen Universal-Geschichte: — doch die eigentlich spekulativ seynsollenden metaphysischen und theologischen Artikel enthalten nichts als blosses eitles Gewäsch des reflektirenden und raisonnirenden Verstandes, woraus an allen Seiten seichte Oberflächlichkeit, Leichtsinn und Irreligion hervorguckt, und ein scurriler Witz, welcher sich beygehen läſst, zu verspotten, was ihm zu hoch ist.

Was Diderot und Alembert jeder für sich ins besondere Philosophie nannten, ist zu ersehen aus Diderots Pensées philosophiques, (piscis hic non est omnium) (à la Haye 1746) Les meurs (respice exemplar vitae morumque) Amsterdam 1746. Oeuvres philosophiques, Amsterdam 1772. 2 Voll. 8.

Alembert war bey weitem ein besserer Mathematiker und Physiker, dann ein gründlicher Philosoph. Seine eigenthümlichen Oeuvres mathematiques bestehen in 15. Voll. 4. ausser mehrern Memoires über Gegenstände der höhern Geometrie, welche in den Sammlungen der Pariser- und Berliner-Akademie eingerückt sind. Von der Encyklopädie gehören ihm besonders an der Discours préliminaire, und dann die damit verwandten Artikel: Elemens de science, Erudition, Dictionnaire, ferner die folgenden Mathematischen: Cas irreductible, Courve, Equation, Differential, Figure de la terre, Geometrie, Infini; eine Probe seiner sogenannten Philosophie mag man ersehen in den Melanges de litterature d'histoire et de philosophie. Amsterdam 1759. 5 Voll. 12.

§. 99.

Mirabaud (Baron v. Hollbach und la Grange.)

Die philosophischen Ansichten, welche in der französischen Encyklopädie aufgestellt sind, waren nicht

erst von Diderot und Alembert erfunden; sondern schon früher von andern, und besonders von dem Verfasser des Systeme de la nature ausgesprochen worden, (das 1770. zu London unter dem angeblichen Namen des Greisen Mirabaud (gebor. 1675. † 1760.) herauskam), nach der gewöhnlichen Meinung, aber den Baron v. Hollbach, oder dessen Hauslehrer, den Mathematiker la Grange zum Verfasser hatte.

Das Buch ward von mehreren, z. B. von Bergier Examen du Materialisme, sur le livre intitulé Systeme de la nature, Berlin 1771. 8. und von Holland Reflexions philosophiques, Paris 1772. 8.; ja auch von Voltaire selbst in seinen Questions sur l'Encyclopaedie artic. Dieu widerlegt; und auf Anregung der Geistlichkeit durch eine Parlaments-Akte verbrannt; allein dieses alles und am wenigsten dessen Verbrennung vermochte den schädlichen Eindruck dieses Buches nicht zu vertilgen; besonders da Helvetius durch einen Auszug aus demselben (Le vrai sens du systeme de la nature, (par Helvetius) ouvrage posthume, London 1774. Deutsch. Frankf. u. Leipz. 1783. 8.) die atheistische Denkart noch weiter zu verbreiten suchte.

§. 100.

Claud. Adrien Helvetius.

Das System der naturalistischen Sittenlehre hat der nämliche Claude Adrien Helvetius (gebor. 1717. † 1771.) in seinen beyden Hauptschriften De l'homme et de ses facultés intellectuelles, und De l'Esprit entworfen.

Seine Theorie der Erkenntnifs ist ganz oberflächlich und durchaus empirisch: „Alle Vorstellungen (Ideen) werden durch Eindrücke äusserer Gegenstände auf unsere Sinne erworben; und das aufbewahrende Gedächtnifs ist nur eine geschwächte, aber

fortdauernde Nachwirkung der ersten Eindrücke. — Alles Denken, Urtheilen und Schliefsen ist zuletzt nichts weiter als Empfindung; denn alles Denken und Schliefsen gründet sich zuletzt auf sinnliche Wahrnehmung, die in der Empfindung ihren letzten Grund hat. Empfindung ist also der Grund alles Bewufstseyns. — Das ganze Vermögen des menschlichen Geistes ist darauf beschränkt, die endlichen Beziehungen der Dinge unter einander, und auf ihn selbst zu erkennen. Das Unendliche ist weiter nichts, als ein blofser negativer Begriff u. s. w.

Eben so heillos sind seine Grundsätze der Sittenlehre: „Die Freyheit eines Wesens besteht in der willkührlichen Aeusserung seiner Fähigkeit; — das höchste Streben des Menschen ist auf das Haschen der sinnlichen Lust, und die Flucht des sinnlichen Schmerzens gerichtet; weil alle Thätigkeit aus der Empfindung und der von Natur aus uns eingepflanzten Selbstliebe entspringt. — Darum hat auch jede Handlung für den Menschen nur soviel Werth, als sie seiner Selbstliebe nützt. — Tugendhafte Handlungen heifsen überall nur diejenigen, die allgemein nützen, und daher auch allgemein gebilliget werden. — Wohlverstandene Selbstliebe ist daher das einzige Princip aller Ethik sowohl als Politik, u. s. w.

„Der Mann (bemerkt Jakobi in seinem Woldemar Band I. S. 209. f.) hatte es nun einmal frey herausgesagt, wie die grofse Mehrheit seiner Zeitgenossen im Stillen dachte; hatte es frey herausgesagt: Wir schätzten nur Wollust; hätte nur unsere (thierischen) Sinne, gerade fünf an der Zahl; aber kein unmittelbares Gefallen am Menschen, keine Liebe, und die Tugend, die sich selbst belohne, sey ein Hirngespinnst!“ — Wer Ohren hatte zu hören, der hörte, ganz Frankreich fiel der neuen Lehre bey, und man wufste ihren Urheber nicht genug zu preisen! Auch

war es in der That ein grosses, den Geist seiner Zeit so zu fassen, wie er ihn gefaſst hatte; und aus der damals wirklich herrschenden Denkart ein neues System von Tugend und Glückseligkeit aufzuführen, das so schön und bündig war, als es aus dergleichen Voraussetzungen nur immer werden konnte. — Doch daſs er diese Voraussetzungen für die wahren und einzig möglichen hielt, und glaubte und zu behaupten wagte, alle Heiligen, Weisen und Helden hätten von jeher im Grunde nichts anders vor Augen gehabt, als was Er (General Pächter von Frankreich) und seine werthen Zeitgenossen auch allein vor Augen haben, und jene wären nur nicht klug genug gewesen, um, wie er, genau und deutlich zu wissen, was sie wollten: — Dieses zeigt von einer Taubheit des Herzens und von einer Versunkenheit des Geistes, welche in der gesunden Seele die widerlichste Mischung von Mitleiden, Unwillen und Ekel erregen muſs.

Anmerk. Dem Helvetius hatte schon Bernard v. Mandeville, ein Holländer von französischer Abkunft, der sich als Artzt in London aufhielt, (geb. 1670, † 1733.) präludirt, zuerst zwar in der berüchtigten Bienenfabel (the fable of the Bees; or privat-vices made public benefits, (London 1706 et 1714) in den zur Vertheidigung derselben im I. 1728 geschriebenen 6 Gesprächen, ferner im Enquiry into the origin of moral virtue VI. Edit. 1732. II. Vol. 8. und französ. Uebersetz. 1740 IV. Vol. 8.

Berkleys Alciphron (S. oben §. 54.) bezog sich auch auf Mandeville, und Mandeville antwortete dem Berkley durch A lettre to Dion, occasioned by his Bowk called Alciphron. London 1732.

Mandeville hatte die Frechheit zu behaupten, daſs alle Tugend nur ein künstliches Erzeugniſs und Politik und Eitelkeit; das Laster aber der einzelnen oft sogar der Gesammtheit vortheilhaft sey: durch welche Behauptungen der wesentliche Grund-Unterschied des Guten und Bösen, des Rechten und Unrechten in der Wurzel ausgetilgt, und abgeläugnet wird. Dieses allein kann und muſs man Mande-

ville zugeben, dafs nämlich Tugend und Laster, obwohl sie wesentlich einander dem Antriebe und der Richtung nach entgegengesetzt sind, dennoch auch zugleich nothwendige Correlate im zeitlichen Verlaufe der Menschheit seyen, wie Leben und Tod, Licht und Finsternifs, Tag und Nacht. u. s. w.

Aehnlichen Gelichters mit Mandeville und Helvetius erscheint Eduard Searek in seinen Light of nature pursued, London 1769—70. VI. Vol. 8. deutsch übersetzt von I. P. Erksleben Göttingen 1771. 8. darinnen ebenfalls alles sittliche Handlen als aus dem Princip des eignen Vortheils hervorgehend dargestellt wird.

Eben so schilderte Francois Duc de Rochefaucault (geb. 1612 † 1680.) in seinen Reflexions ou sentences morales, Paris 1690. deutsch übersetzt Berlin 1790 und 1793. den Menschen durchaus als ein rein eigennützziges Wesen: und der verdorbene Theil der höhern Stände fand darin eine behagliche Sittenlehre.

§. 101.

Francois Aroüet von Voltaire.

Endlich mufs auch noch der Haupt-Tonangeber und Apostel der einseitigen Verstandes-Aufklärung Francois Aroüet von Voltaire, (gebor. 1694. † 1778.) angeführt werden, jener kalte, frevelnde Witzling und Spötter aller Religiosität und Gemüthlichkeit, jener geschworne Feind und Hasser alles Uebersinnlichen und Ideellen, welcher der einfältigen Meinung lebte, philosophiren heifse eben nichts anders als Gott und das Weltall persifliren, und gegen das Heilige, was frommen Menschen ehrwürdig ist, so viele Sottisen vorbringen, als einem jeden sein Bischen Mutterwitz gewähren mag.

Als ein Muster von Voltairens Philosophie kann dessen Candide oder Ueber die beste Welt angeführt werden, darinnen der gemeine Menschenverstand und die Erfahrung eine Vernunft-Idee bestreiten. In so ferne dieser Roman wirklich Miene macht, eine Idee durch Einwürfe a posteriori zu wi-

derlegen, ist er weiter nichts als eine Plattheit und Erbärmlichkeit; geht dagegen die Absicht des Büchchens blofs dahin, die Schwachköpfe lächerlich zu machen, die durch jene Idee sich selbst und andere bestechen möchten, zu läugnen, was die Wirklichkeit lehrt: „dafs nämlich auch der Uebeln eine ungeheuere Menge in dieser besten Welt vorhanden seyen, welche sich dem Gefühle schmerzlich genug ankündigen:" so ist es eben ein Meister-Stück einer Beweisführung ad hominem. Vergl. Hegels kritisch. Journal II. B. I. Heft. S. 172. Dasselbe, was nun vom Candide gesagt worden, gilt suo modo von der Gesammtheit der voltairischen sogenannten philosophischen Schriften. Sie sind nämlich argumentationes ad hominem; d. h. sehr witzige, und oft sehr kräftige Verwahrungen des gemeinen Menschenverstandes gegen die unbefugten Anmassungen der Spekulation, „die Wirklichkeit und Selbstständigkeit des gemeinen Lebens nicht etwa nur in eine Erscheinung, sondern in eiteln Schein und Täuschung zu verwandeln und aufzulösen:" — wobey es jedoch der Verfasser gewöhnlich darinnen versieht, dafs er diese seine witzigen argumentationes ad hominem selber mifsversteht, indem er sie nicht etwa nur für Aussprüche des sich in seinen Rechten zu behaupten suchenden gemeinen Menschen-Verstandes, sondern für Aussprüche der Vernunft, und folglich für Philosophie hält; was sie doch ganz und gar nicht sind.

§. 102.

Iean Iacques Rousseau.

Den Gegnern der gemüthlosen, Religionsfeindlichen und durchaus in die rohste Sinnlichkeit versunkenen Patronen des gemeinen Menschenverstandes, welcher sich vornehm genug für Philosophie ausgab, mangelte es bey aller Achtung für die Ideen, von Gott

und Unsterblichkeit und allem Eifer für Tugend doch immer theils an vollendeter Wissenschaft und gewissen, sichern Grundsätzen, theils an Schulgerechter Logik und richtiger Folgerung, theils endlich an Popularität und Kunst den Leser für sich einzunehmen, weſswegen es uns nicht wundern darf, daſs jene schlechtere Sache, gegen diese an sich viel besser die Oberhand behielt.

So war z. B. Iean Iacques Rousseau (geb. zu Genf 1712; † 1778) Voltaires Gegner, zwar wohl ein Mann voll Phantasie und Gemüth; aber es fehlte ihm eben auch an metaphysischen Grundsätzen, an logischer Consequenz, und an Besonnenheit der wissenschaftlichen Verständlichkeit.

Rousseaus Hauptschriften im philosophischen Fache sind 1) seine Preisschrift (vom Iahre 1750) über den schädlichen Einfluſs der wissenschaftlichen Cultur auf die Sitten; 2) seine Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen; (1754) oder den Schaden, welchen die Civilisirung angerichtet hat; und wie diesem durch einen neuen bürgerlichen Contrakt abzuhelfen seyn möchte (1762) 3) die beyden Romane Heloise, oder über die Gefahren der Liebe (1761); und Emilie oder über die Erziehung der Kinder (1762.)

In allen diesen Schriften geht Rousseau immer davon aus, daſs der Mensch von Natur aus gut sey, aber immer nur gut im negativen Sinne, nämlich in so ferne derselbe doch nicht schon ursprünglich und der Anlage nach böse geschaffen ist; und daſs er erst durch fehlerhafte Erziehung und schlechte bürgerliche Verfassung bös wurde, und unter bösen oder ungeschickten Führern von Generation zu Generation immer noch mehr ausarten müsse.

Nicht will also Rousseau (wie ihn viele seiner Zeitgenossen miſsverstanden und darüber lächerlich machten,) daſs der Mensch aus dem Stande der Cultur und der bürgerlichen Verfassung in einen Stand der Rohheit und Wildheit zurücktretten soll, (was, wenn es auch thunlich wäre, die gegenwärtige Verderbtheit dennoch nicht heilen, sondern das Uebel nur noch ärger machen würde;) er wollte nur, (da Gutes nur durch gute Menschen zu realisiren, gute Menschen aber bey der dermaligen Erziehung und Staatsverfassung, die vom Grunde aus böse ist, immer seltner werden müssen) daſs man vor allen darauf denken sollte, durch totale Hinwegräumung alles jetzt bestehenden Verfassungsmäſsigen Bösen für einen neuen bessern Bau das Terrain nur erst zu reinigen. Was die französische Revolution, die Rousseau nimmer erlebte, in dieser Hinsicht hätte leisten können; aber nach so viel Gräuel-Scenen und Blutvergieſsen, das umsonst floſs, dennoch nicht geleistet hat: liegt nun am Tag.

§. 103.
Iean Bapt. Robinet.

Auch Iean Bapt. Robinet, De la nature Amsterdam 1761—1768 zeigte religiösen Sinn und Eifer für Sittlichkeit und Tugend, allein es mangelt ihm an rechter gründlicher Wissenschaft und der leidige Empirism bringt seine Arbeit um allen Credit.

So sagt er z. B. von dem Sinne für „Moralität:" Auch dieser Sinn hat, nach der Analogie der übrigen Sinne, sein eignes Organ; ob wir schon nicht im Stande sind, dasselbe bestimmt anzugeben, doch scheine es, daſs die Nervenfäden, welche durch Eindruck, den Tugend-Sinn zu erwecken fähig sind, wenn sie öfter und anhaltend gereitzt worden, eine Fertigkeit zur Ausübung derselben, so wie eine Vorliebe und einen

Geschmack für das Sittliche erzeugen mögen; denn auch das sittliche Gefühl sey eine Art von Empfindung, wie z. B. die Empfindung des Süfsen für die Zunge, oder des Glänzenden und Weifsen für das Aug, u. s. w. Der Sinn für Moralität könne jedoch durch den Umgang mit andern, je nachdem diese selbst sittlich-gute, oder sittlich-böse Menschen sind, eben sowohl gebildet, als verbildet werden.

Von der Seele und dem Körper wird vorausgesetzt, dafs sie 2 verschiedene Substanzen seyen, doch so, dafs jene schon ursprünglich von Anbeginn ihrer Schöpfung mit den organischen Keimen von diesen vereint, und also die Materie von jeher beseelt wäre." — Die Vereinigung jedoch und Entwicklung dieser beyden Substanzen lasse sich schlechthin nicht erklären: um so weniger, da wir von der Seele nur einen negativen Begriff, dafs sie nämlich nicht fey, was der Körper ist, haben. Von Gott wird gleichfalls behauptet, man kann ihn eben so wenig in geistiger als in körperlicher Hinsicht nach menschlicher Analogie denken; folglich könne und dürfe man ihm eben so wenig einen Verstand als ein Haupt, eben so wenig einen Willen als ein Herz, eben so wenig eine Macht, als eine Hand u. s. w. zuschreiben; kurz er sey schlechthin unaussprechlich.

Gleichwohl heifst es am Ende: Alle Wesen lassen sich zuletzt auf ein einziges Urbild, alle Naturereignisse auf einen einzigen Akt, alle Phänomene auf ein einziges Seyn zurückführen. — Alles lebt, alles athmet in der ganzen Natur, alles ist wesentlich in dem unermefsbaren Reiche der Beseelung eingeschlossen. — Die Beseelung ist jedoch in das Unendliche abgestuft, und läuft in einer stätigen Kette von unendlich verschiedenen Modificationen vom Höchsten bis zu den Elementen des starrsten unempfindlichsten Steines u. s. w.

Wie reimt sich aber alles dieses in ein System zusammen? dafs dergleichen Rhapsodien wenig geeignet waren, Ueberzeugung zu bewirken, ist wohl offenbar. Aliis defensoribus opus erat. Robinet gab ausser dem angeführten Werke De la nature, auch folgende, als nämlich: Vüe philosophique de la gradation, naturelle des formes de l'etre: où les Essais de la nature, qui apprend à faire un homme. Amsterdam 1767. chez van oder Harrevelt, 2. Voll. 8. avec planch. — Ferner Parallele de la condition et les facultés de Bêtes, ouvrage traduit de l'Anglois p. J. B. Robinet, Paris chez la Combe 1769. 8. — Joh. Georg Hamanns Urtheil über Robinet Sieh. im III. Band der Hamann. Schriften. S. 241. ff.

§. 104.

Jean Astruc.

Eine noch sonderbarere Mischung vom Empirism, Skepticism und Bigotterie enthalten die Schriften des Arztes Jean Astruc, Leibchirurg Ludwig des XIV. († 1768.), der zuerst (wie Göthe im I. Heft der Beyträge zur Naturwissenschaft S. 67. sagt) die Sonde an den Pentateuch legte, und den Encyklopädisten viel zu schaffen machte. (Sieh. Voltaires theolog. Schriften Band I. S. 160, 164, 320. Band VI. S. 141.)

§. 105.

Verbreitung des Einflufses der französischen Encyklopädisten-Aufklärung über Deutschland, und vorzüglich über Preufsen. Fried. Nikolai der Unternehmer der allgemeinen deutschen Bibliothek.

Da nun natürlich weder das begrifflose Gefühl des Gewissens, weder der bessere religiöse, sich selbst aber noch nicht verstehende Glauben, die unmittelbar sinnlichklare obschon gleichfalls nur einseitige Einsicht zu widerlegen vermögend sind, sondern

in diesem Kampfe nothwendig den kürzern ziehen müssen, in wie ferne jene Einsicht bey aller ihrer Beschränktheit und Halbheit doch wirklich über ihnen steht und daher den Glauben und das Gefühl als einfältig eben so sehr verachtet, als Glauben und Gefühl umgekehrt die vornehmthuende Einsicht und Aufklärung als irreligiöse Sophistik verabscheuen, ohne jedoch im Stande zu seyn, ihre Trugschlüsse wissenschaftlich zu widerlegen: — So war es dann auch ganz in der Ordnung, daſs die so scheinbare und zugleich so wohlfeile populäre Weisheit der Encyklopädisten durch dergleichen unwissenschaftliche Gegner nicht nur nicht besiegt, und zum Schweigen gebracht wurde, sondern vielmehr mit jedem Jahre an Ansehen und Credit zunahm und im Inlande sowohl als selbst im Auslande sich immer weiter verbreitete, und bald allgemein herrschende Denkart bey der halbgebildeten Menge der Hofleute und des Mittelstandes wurde. — Auch unter den Deutschen vorzüglich in Preussen kam diese neue einseitige und seichte Aufklärung durch Friedrich II. Vorliebe für französische Bildung und Litteratur (welche er der Deutschen leider weit vorzog; die freylich damals erst im Aufkeimen war, und zum Unglück ihm nur durch Pedanten bekannt wurde, welche im Umgang an Artigkeit, Gewandtheit und Witz jenen Fremdlingen weit nachstanden;) schnell empor.

Besonders trug zur Verbreitung dieser After-Aufklärung die von Friedr. Nikolai, Buchhändler in Berlin (gebor. 1733, † 1811.) im Jahre 1765. gestiftete allgemeine Recensir-Anstalt, der sogenannten allgemeinen deutschen Bibliothek bey, deren Geist überhaupt war, 1) über alles hin und her zu schwätzen, ohne etwas zu ergründen, oder auch nur ergründen zu wollen; 2) alles hohe, geistige, und ide-

elle theils zu ignoriren und zu mifskennen, theils zu verspotten, oder zu bekämpfen; 3) bey der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung stehen zu bleiben, ohne alle Ahndung für Wissenschaft; und nichts wichtiges für den Menschen als das Technische und Pragmatisch-nützliche anzuerkennen; worinnen dann eben der wahre Philisteismus besteht, im Gegensatz gegen Humanität und Liberalität; 4) alles gemein verständlich machen zu wollen; und was dazu nicht geneigt war, auch gar nicht weiter zu berühren, sondern unbeschaut als elende und nichtswürdige Spitzfindigkeit und Pedanterey zu verwerfen.

Diese Bibliothek erschien von 1765—91 zu Berlin und Stettin bey Fr. Nikolai in 118 Voll. Gr. 8. und Anhänge 22 Voll. gr. 8. — Die Fortsetzung aber unter dem Titel Neue allgemeine deutsche Bibl. erschien zu Kiel bey Bohn von 1792—1801. 56 Voll. gr. 8. und dann abermal zu Berlin und Stettin bey Fr. Nicolai von 1807. im gleichen Geiste bis an seinen Tod.

§. 106.

Moses Mendelssohn.

Aehnliche Beschränktheit des Geistes, jedoch mit weit mehr Ernst und Reinheit der Gesinnung zeigte Moses Mendelssohn der Jude (gebor. zu Dessau 1729, † 1786 zu Berlin) den einige den Plato der Wolfischen Schule nannten, wie wenn in dieser Schule ein Plato hätte auftretten können.

Sein, vielleicht redlich-gemeintes, aber verkehrtes Bemühen in seinen Morgenstunden 1786 die allgemeinen Wahrheiten der Vernunft-Religion nicht idealisch zu deduciren, sondern einseitig durch dogmatisches Raisonnement zu begründen, konnte zuletzt gleichfalls nur der Nikolaischen Aufklärung, die geoffenbarte Theologie des A. und N. Testaments in eine rein auf- und ausgeklärte, eben so wun-

der- als geheimnifslose, seichte Vernunft-Religion zu verwandeln, Vorschub thun. —

J. G. Hamann hat ihm hierüber in seinem Golgatha und Scheblimini, Friedr. Heinr. Jakobi aber über seine, wo nicht vorsätzlich-unredliche, so doch höchst ungenügende und ganz verkehrte Darstellung von Lessings Spinozism verdiente Vorwürfe gemacht.

§. 107.

Gotthold Ephraim Lessing.

Ganz das Gegentheil dieser Aufklärer, obschon den Orthodoxen wegen Bekanntmachung ernster Angriffe gegen die historische Wahrheit der christlichen Urkunden (die Fragmente des Reimarus) nicht minder verhafst, war Gotth. Ephraim Lessing, (gebor. 1729 † 1781) ein universaler Kritiker und Philolog, der in allen Fächern der Wissenschaft, und folglich auch in der Theologie und Philosophie anfangs immer polemisirend zu Werk zu gehen pflegte, um vor der Hand nur erst aufzuräumen und den Boden für die Aufnahme eines bessern Samens zu reinigen.

Er war ein geschworner Feind der oberflächlichen Schöngeisterey, der literärischen Gemeinheit und der philosophischen Unwissenschaftlichkeit; dagegen aber ein erklärter Eiferer für Gründlichkeit, Ernst und wissenschaftliche Vereinigung von Geheimnifs und Begriff.

Seine Philosophie ist daher eine Ineinsbildung von Leibnitzens Poesie und Spinozens Prosa, mit einem sichtbaren Uebergewicht des letztern Elementes über das erstere. —

Den Kern seiner Philosophie enthalten der Aufsatz: Ueber die Erziehung des Menschengeschlechtes; (1780) und seine Freymaurer-Gespräche.

In der Erziehung des Menschengeschlechtes lehrt er: dafs die Aufgabe der Religion als Wissenschaft keine andere seyn könne, als die Nachweisung der Religionsgeheimnifse als Vernunft Wahrheiten; nicht aber die Verwerfung oder Verspottung derselben, da sie vielmehr als Facit zu betrachten seyen, welches der göttliche Rechenmeister ehedem seinen Schülern gleichsam hat wollen voraus bekannt machen lassen. Menschenerzieh. §. 76.

In den Freymaurer-Gesprächen lehrt er, dafs es gut und wünschenswerth sey, dafs ein Männer-Verein bestehe, die sich untereinander nicht als diesem oder jenem Staate, nicht als dieser oder jener Kirche, nicht als diesem oder jenem Stande angehörig betrachten, sondern nur nach dem allgemeinen Mafsstabe der Menschheit schätzen, und darüber die Trennung durch Staats-Religions- und Standes Verhältnisse vergessen; nicht untersuchend, was von erkannten Wahrheiten allgemein nützlich und daher für die Ausübung zu verkündigen sey; sondern gerade umgekehrt im Stillen erforschend, was von dem als nützlich Verkündeten an ihm selbst gut, wahr und schön ist.

§. 108.

Franz Hemsterhuis persönlicher Charakter und Schriften.

Zu den Gegnern der französischen Materialisten gehört endlich auch der Batavische Sokrates Franz Hemsterhuis (gebor. 1720 † 1790,) Lessings Geistes-Verwandter, der Freund Friedr. Heinr. Iakobis, und der Fürstin von Gallitzin, welcher er unter dem Namen Diocles an Diotima, verschiedene philosophische Aufsätze widmete. Von Iacobi in einem Briefe an Iohann Georg Hamann wird Hemsterhuisen zwar Bibel-Verachtung und antichristliche Gesinnung Schuld gegeben; (Sieh. Hamanns

manns Briefwechsel mit Jakobi S. 23.) und Hamann selbst äussert (S. 401.), dafs ihm die Platonische Schale dieses Schriftstellers verdächtig sey; und wiederum S. 422. meint er, dafs der batavische Sokrates, nach dem Alexis zu urtheilen, dem Hyperboräer Hamann so sehr entgegengesetzt sey, als ein Pol des Magnets dem andern, hinzusetzend, dafs er aus dieser Differentia specifica der Diotima kein Geheimnifs gemacht habe — Die Bibel-Verachtung und antichristliche Gesinnung ging jedoch bey Hemsterhuisen wohl nur aus den gewöhnlichen Mifsgriffen der Theologen hervor, wodurch Bibel und Christenthum entstellt und häfslich gemacht werden. — Hemsterhuisens Schriften, die ursprünglich französisch von 1769—1787 in fliegenden Blättern herausgekommen, erschienen in einer deutschen Uebersetzung gesammelt und mit Zusätzen von Herder und Jakobi vermehrt in III Bändchen Leipz. bey Weidmann 1797. 8.

Durch Zusammenstellung ergiebt sich folgender Grundrifs seiner Philosophie:

§. 109.

I. Desselben Wesen- und Welt-Lehre.

1) Alles, was ist, ist Wesen; (Essence) Sophylus, Band II. S. 24.

2) Wesen, die unsern äussern fünf Sinnen wahrnehmbare Verhältnisse haben, heifsen sinnliche oder materielle Wesen; die äusserlich nicht wahrnehmbaren, sondern nur für den innern Sinn existirenden, heifsen immaterielle oder geistige Wesen. Ebend. S. 39, 43, 49, 50.

3) Beyde Klassen sind und bleiben wesentlich verschieden, weil es eben unmöglich ist, dafs ein und dasselbe Wesen zugleich ausgedehnt und unausgedehnt, zusammengesetzt und einfach, gestaltet und

gestaltlos seyn sollte. Briefe über den Menschen und seine Verhältnisse. Band I. S. 190.

4) Von den geistigen immateriellen Wesen haben wir zwar keine unmittelbar direkte Vorstellung durch sinnliche Perception, weder von ihrem Daseyn, noch von ihrer Beziehung auf uns, (Sophylus Band II. p. 43.) allein es giebt dennoch sinnlich wahrnehmbare Wirkungen an sinnlich-wahrnehmbaren Dingen, die wir nothwendig geistigen immateriellen Agentien, als ihrer Ursache, zuschreiben müssen; z.B gewisse Bewegungen des beseelten Körpers. Ebend. S. 73—76.

5) Ueberhaupt wenn nur Anziehungs- und Trägheits-Kräfte im Universum vorhanden wären, würde bald das ganze Weltall in eine wirkungslose Masse zusammen gehen: da nun dieses nicht geschieht, so müssen wir noch eine 3te Bewegung durch beseelte Wesen annehmen; deren Richtung von jener verschieden ist, und durch den Willen bestimmt wird. — Briefe über den Menschen und seine Verhältnisse, B. I. S. 203—213.

6) Die materiellen sinnlichen Wesen sind durch ihren Stoff, die immateriellen geistigen durch ihre Beziehung auf andere Wesen beschränkt. Aristäus Band II. S. 120, 125.

7) Die Seele wirkt durch unbekannte Eigenschaften und Modificationen, welche sie mit dem Körper gemein hat, auf denselben; und so auch umgekehrt wirkt der Körper durch gewisse Eigenschaften und Modificationen, welche er mit der Seele gemein hat, auf diese: dergestalt, daſs der Körper und Seele jedes an dem andern durch seine Einwirkung seine eigene Wesenheit und Art zu seyn offenbaret. Sophylus, Band II. S. 79.

8) Des Menschen Seele hat eben 4 Grund-Vermögen: a) Vorstellungskraft, b) Verstand, c) Willen, und d) Moralität, das Vermögen sich selbst in seinem

Nächsten zu lieben; und folglich mit ihm zu sympathesiren, wodurch der Mensch seine Verwandtschaft mit Gott dem Allliebenden bewährt. Aristäus Band II. pag. 171. Anmerk. und Simon, oder über die Kräften der Seele, Ebend. S. 307, 308.

§. 110.

II. Desselben Ethik, oder Sittenlehre.

1) Der Naturanlage nach giebt es nur niedrige oder hochgesinnte und begabte Menschen; gute oder böse werden sie erst durch eignen Willen; denn jeder kann sich selbst vervollkommnen (durch Vereinigung mit Gott) oder auch verschlimmern (durch selbstgewollte Trennung oder Widersetzlichkeit) Aristäus, Band II. S. 193—196.

2) Gut und böse in sittlicher Hinsicht ist nichts als eine Eigenthümlichkeit des verständigen und freyen Einzeln-Wesens. Ebend. S. 216.

3) Das Homogene unsers Verhältnisses zu Gott liegt in unserer geistigen Natur, und besonders in dem Vermögen der uneigennützigen Liebe. Ebend. S. 231.

4) Der Unterschied liegt nur darinnen, daſs Gott empfindet und wirkt durch seine Gegenwart, die Seele aber nur durch gewisse Werkzeuge und Mittel. Ebend. S. 306.

5) Der Seele höchstes Streben soll freylich seyn, Gott und ihr Verhältniſs zu ihm zu erkennen; (Ebend. S. 229.) allein um dieses zu können, muſs sie schon vorläufig von Gott ergriffen und erfüllt seyn; und in so ferne ist freylich die Religion ein Geschenk Gottes. Ebend.

6) Weise ist, wer keine Vorstellung oder Empfindung überwiegend werden läſst, die sein Verstand und sein moralischer Sinn nach reifer Ueberlegung nicht billigen können. Alexis Band III. S. 29. 30.

7) Systeme des Wissens kann es so vielerley geben, als vielerley folgerechte Stellungen und Verbindungen von Erkenntnifsen aus verschiedenen selbstgewählten Standpunkten möglich sind, das wahrste aber wird immer nur dasjenige seyn, in welchem alle Wahrheiten auf das genaueste untereinander dargestellt und verbunden sind, dafs sie zusammen nur eine einzige Wahrheit ausmachen. Sophylus, Band II. S. 15.

8) Das ursprüngliche rein thierische goldene Alter des Menschengeschlechtes war für die Ganzheit und ist noch immer für jeden einzelnen die Periode, darinnen die Unendlichkeit seiner Begierden und Triebe noch nicht erwacht ist: mit ihrem Erwachen, und den verkehrten Bemühungen, sie durch endliche Genüsse zu stillen; fängt immer, sowohl für das Geschlecht, als auch für jedes Einzelnwesen das verschuldete Elend an: — das 2te goldene Zeitalter der Vernunft wird dann für das Geschlecht und jedes Individuum eintreten, wenn einst das heilsame und richtige Gleichgewicht zwischen den menschlichen Begierden, und den Mitteln sie zu befriedigen gefunden seyn, und eingehalten werden wird. Alexis Band III. S. 81—99.

§. 111.

III. Desselben Gottes-Lehre.

1) Es giebt keinen gesunden und gehörig beschaffenen Menschen, der nicht eine mehr oder weniger deutliche Sensation von der wirklichen und nothwendigen Existenz Gottes hätte; und folglich ein völliger Atheist wäre. Brief über den Menschen und seine Beziehungen. Band I. S. 283

2) Ein einziger Seufzer der Seele eines gutbeschaffenen Menschen, der sich von Zeit zu Zeit nach etwas Besserem und Vollkommnerem sehnt, als ihm die Sinne in der Gegenwart und Zukunft auf dieser Erde biethen können: ist mehr als eine geometrische

Demonstration, dafs ein Gott ist. Aristäus, Band II. S. 217.

3) So kann man auch aus der blossen Behauptung, dafs überhaupt Etwas ist" — mit Sicherheit schliefsen, dafs es ein Wesen giebt, welches durch sich selbst existirt; es seye nun dieses Wesen ein schaffender Gott, oder ein durch sich selbst existirendes Weltall. Aristäus, Band II. S. 127. dieses ist die erste aller Wahrheiten, nicht nur ihrer Wichtigkeit, sondern auch ihrer Evidenz nach. Ebend.

4) Das Universum kann aber schon deswegen nicht als durch sich selbst existirend angenommen werden: a) weil es offenbar seine eigne Zerstörung in sich trägt, kein Wesen aber seine eigne Zerstörung wollen kann. Ebend. S. 136. b) weil in ihm, dem wesentlich trägen, Bewegung nur durch fremde Kräfte, d. h. durch etwas, das nicht Materie ist, seyn kann. Ebend. S. 138. 177. c) weil weder die aktiven und noch weniger die passiven Wesen, aus denen es besteht, ein eigenthümliches Schöpfungsvermögen haben. Ebend. S. 181. 182.

5) So kann und darf auch Gott nicht blofs als Welt Seele gedacht werden; denn Gottes Wesen ist schaffende Macht, der Seele Wesen hingegen ist nur eine leitende und lenkende Macht; denn die Seele regiert nur ihren Körper, um nach aussen zu wirken: das Universum also, welches nichts ausser sich hat, worauf es wirken möchte, bedarf daher auch keiner Seele: — nichts zu sagen, dafs es ungereimt seyn würde, die Menschen und Thiere, deren jedes sein eignes Leben hat, als gleichsam die Hände und Füfse, Augen und Ohren u. s. w. der einen Welt-Seele anzusehen. Ebend. S. 142. 143. 182.

6) Die Beziehung des Menschen zu Gott ist also nicht die eines Organs zu seinem Leibe, sondern die eines Geschöpfes zu seinem Schöpfer: — Das Resul-

tat dieser persönlichen Beziehung heifst Religion, bestehend in den Gefühlen der Bewunderung und Verehrung der göttlichen Allgegenwart und dem Ergriffenseyn von der ewigen Ordnung, also gleichförmig zu handeln, wie gute Bürger den Gesetzen des Staates gemäfs thun. Brief über den Menschen, Band I. S. 267.

7) Das Gebeth ist natürliche Folge der erkannten eignen Unvermöglichkeit, dann der Hoffnung und Zuversicht auf Gott; woraus für den Leidenden Trost, für den Schwachen Stärke hervorquillt. Ebend. S. 267. 268.

8) Das Gebeth des Herrn erscheint als das zutrauliche Gespräch eines untergeordneten Gottes mit seinem Vater. Ebend. S. 280.

9) Es ist unbillig, das Christenthum nach den gewöhnlichen Maulchristen unserer Tage zu beurtheilen. — In seiner ursprünglichen Reinheit aufgefafst, ist es die einzige Religion, a) welche die Menschen zu einer individuellen Glückseligkeit ruft, b) und diese Glückseligkeit in die Anhänglichkeit des Individuums an Gott, (nicht an die Gesellschaft oder den Staat ohne Rücksicht auf Gott) setzet. Ebend. S 277. 280. 281. Nichts zu sagen, dafs das Christenthum die festeste Grundlage der gesammten europäischen - Sitten- und wissenschaftlichen Cultur ist. Ebend.

10) Der erste Atheismus entstand in der Schule der alten Physiker, welche als Principien des Weltalls die Atomen und eine Weltseele setzten. — Der zweyte Atheism entstand durch die von den Priestern und Dichtern sich herschreibende Entstellung der Idee Gottes. — Der dritte Atheism entstand durch Spinoza, und die alles geistige blofs mechanisch zu erklären strebende französ. Atomistiker: beyde aus Vermessenheit und Wahnsinn. Brief über den Atheism. S. 148. — 151 — 159.

§. 112.

III. Desselben Kunstlehre.

1) Der erste Zweck der Kunst ist, die Natur nachzuahmen, der 2te sie zu verschönern. Ueber die Bildnerey, Band I. S. 4. Die Natur bringt lebende Organismen hervor, die Kunst nur den Schein derselben. Aristäus. Band II. S. 133. Die Hervorbringungen der Natur sind sich selbst Zweck; die der Kunst wollen nutzen oder gefallen. Simon, Band II. S. 289.

2) Die Nachahmung der sichtbaren Gegenstände geschieht hauptsächlich durch den Umriſs: die Farbe ist dabey nur Nebensache, und Licht und Schatten sind nur die Wirkungen eines angedeuteten Profils. Ueber die Bildnerey, Band I. S. 6.

3) Schön heiſsen wir, was der Seele die gröſstmöglichste Anzahl von Vorstellungen in der möglichst kürzesten Zeit also verschafft, daſs es dieselbe vollauf beschäftigt ohne sie doch zu ermüden, indem ihr augenblicklich ein Ganzes in Detail zu übersehen dargebothen wird. Ebend. S. 12.

4) Schönheit ist allemal nothwendig Zweck der Kunst, aber nicht allemal auch Zweck der Natur; die nicht jedes Ganzes auf die Leichtigkeit der Uebersicht für den Menschen anlegt: daher es auch der Kunst wohl möglich wird, hierinfalls die Natur zu übertreffen. Ebend. S. 24.

5) Die Bildnerey ist zuverläſsig älter, als die Mahlerey, nicht nur weil der Sinn des Gefühls sich eher ausbildet, als der Sinn des Gesichtes; sondern auch weil man leichter darauf verfallen muſste einen Gegenstand en maſse, als auf einer Ebene nachzuahmen, da die letztere Nachahmungsweise immer schon dem abstrakten Begriff des Umrisses voraussetzt. Ebend. S. 28. 29.

6) Die Indier wollten die Natur übertreffen, und verfielen daher aufs Ungeheuere; die Aegyptier und Etrusker wollten sie pünktlich nachahmen und ihre Bildwerke zeugen Treue und Fleifs; aber keine Schönheit noch Freyheit; die Griechen strebten zuerst das Innere und Geistige am Körperlichen und Sinnlichen darzustellen, und sie allein brachten daher idealisch-schönes hervor. — Die Römer hatten einen aus dem griechischen und hetruskischen gemischten Geschmack; die christlichen heiligen Bildner, die immer nur abgemergelte Büfser und leidende Märtyrer darzustellen hatten, näherten sich mehr dem hetruskischen als dem griechischen Style. — Die Gothen hielten sich in der Baukunst mehr an das Einzelne als an das Ganze, und sahen das Gebäude nur für eine Menge von Theilen an. — (dieses letzte Urtheil ist wohl offenbar ungerecht!) Ebend. S. 31—42.

7) Im Gebäude der menschlichen Erkenntnifse gleicht die Geschichte der dorischen, die Philosophie der jonischen, und die Poesie der Korinthischen Säulen-Ordnung. Alexis, Band III. S. 72.

§. 113.

David Hume; sein Charakter und seine Schriften.

Während nun in Frankreich die Encyklopädisten, in Deutschland die seichten populären Aufklärer die Tonangebenden Meister gegen die einzelnen Bessern spielten, begann in England der als Historiker und spekulativer Kopf gleich ausgezeichnete David Hume (geb. zu Edingburg 1711 † zu London 1776) seinen siegreichen Kampf gegen den Lockeschen Empirismus in theoretischer und den gemeinen Dogmatismus in der Religions- und praktischen Philosophie als universaler Skeptiker.

Kant in seiner Vernunft Kritik (Aufl. 1791) und in seinen Prolegomenen zur Metaphysik (1783) giebt Humes Charakteristik wie folgt:

„Hume war konsequenter als Locke, (S. 127 der Kritik) kaltblütig und zum Gleichgewicht des Urtheils wie geschaffen, (S. 773) ein Geograph der menschlichen Vernunft. (S. 788) vielleicht der geistreichste aller Skeptiker und ohne Widerrede der vorzüglichste in Ansehung des Einflufses, welcher das skeptische Verfahren auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung haben konnte und mufste (S. 792.) Er zündete zwar kein Licht in der Metaphysik an; schlug aber doch einen Funken, bey welchen man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn dieser Funken einen empfänglichen Zunder gefunden hätte, und dessen Glimmer sorgfältig wäre unterhalten und vergröfsert worden. — Auch wären es seine angestellten Untersuchungen wohl werth gewesen, dafs sich die guten Köpfe seiner Zeit vereinigt hätten, sie glücklicher, als er selbst gethan hätte, zu lösen Prolog: 5—9. Ich gestehe (fährt Kant S. 13 fort) dafs Humes Einwürfe es waren, die mir vor vielen Iahren den dogmatischen Schlummer zuerst unterbrachen und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie zuerst eine andere Richtung gaben."

Humes philosophische Schriften (neue Original-Ausgabe Basil. bey Thurneisen 1793. Vol, 4. 8.) enthalten kein vollendetes System sondern erschienen in fragmentarischer Gestalt unter dem bescheidenen Titel von Essays (Versuchen) die erst vereinzelt von 1742 — 45 im Druck erschienen waren. — Die wichtigsten darunter sind a) der Versuch über das menschliche Erkenntnifs-Vermögen; (Inquiry concerning human Understanding. Voll. III. b) der Versuch über die Zuverläfsigkeit der sittlichen Grundsätze, (Inquiry concerning

the principles of Morales Voll. cit.) c) und die Untersuchungen über die natürliche Urreligion History of the natural— religion, and dialogue, on the some sujet. Voll. IV.)

Das Resultat von Humes Untersuchungen rücksichtlich auf spekulative Philosophie war durchaus negativ; dieses nämlich: daſs es durchaus keine objektive Erkenntniſs gebe, weil wir in unserm Bewuſstseyn auf unsere Vorstellungen beschränkt sind, und durchaus über dieselben in ihren Verbindungen nicht hinaus kommen. Nicht zufrieden also nur allein Verdacht gegen die Spekulation zu erregen und die Vernunft miſstrauisch auf sich selbst zu machen, wird dem menschlichen Geiste schlechthin alle Möglichkeit seiner Aussprüche auf objektive Erkenntniſs geradezu, und zwar durch Beweis, die der gemeine Dogmatism nimmermehr widerlegen kann, abgesprochen. — Was sie bewiesen, seyen immer nur lediglich die Begriffe und ihre Verhältnisse, nicht das Seyn selbst und die Wirklichkeit; denn darüber müsse man der Empfindung und dem Gefühle glauben. Zur Uebersicht von Humes Lehre diene folgender Auszug:

§. 114.

Ueber das menschliche Erkenntniss-Vermögen.

1) Alle Wahrnehmung unsers Gemüthes (perceptions of the mind), sind entweder Gedanken und Vorstellungen (thoughts or Ideas) oder aber lebendige Eindrücke dessen, was wir hören, sehen oder fühlen, (lively impressions of what we hear, or see, or feel); und diese letztern unterscheiden sich von jenen erstern durch ihre Stärke und Lebhaftigkeit. Inquiry concern. human. Understanding sect. II. p. 15. 16. Edit. Basil.

2) Alle unsre Gedanken und Vorstellungen sind nur Copien der lebendigen Eindrücke desjenigen, was

wir unmittelbar hörten, sahen und fühlten. Ebend. p. 17—18. Es giebt also keine angebornen Ideen, wenn man ursprüngliche Vorstellungen, die weiter auf keinen vorangehenden unmittelbaren Sinnen-Eindruck, oder ein Gefühl desselben sich bezögen, darunter verstehen will. Ebend. Anmerk. z. p. 21.

3) Die Vorstellungen (Ideas) verbinden sich theils nach ihrer Aehnlichkeit, theils nach der Contiguität von Zeit und Raum, theils endlich nach dem innern Zusammenhange von Ursache und Wirkung; aber nicht durch apriorische Schlüsse, sondern nach der Erfahrung, welche uns die Dinge in solchen Verbindungen zeigt: und der Grund, daſs wir dieses aus der Erfahrung folgern, liegt einzig in der Gewohnheit. Ebend. Sect. III. p. 23. Sect. IV. p. 26—28.

4) Eben so stammen die Begriffe von Kraft, von Ursächlichkeits-Verhältniſs u. s. w. aus der Erfahrung: denn der Begriff einer nothwendigen Verbindung unter den Erscheinungen und Begebenheiten entsteht erst durch die Wahrnehmung endlicher Erscheinungen, die stets mit einander verbunden sind. Ebend. Sect. IV. p. 33.

Anmerk. Diese beyden Hume'schen Brhauptungen (n. 3. 4.) waren es hauptsächlich, welche Kant durch seine Vernunft-Kritik zu widerlegen unternahm, indem er nämlich zeigte, daſs eben darum, weil schon jede Erfahrung uns die Dinge überall und in gewiſsen Verbindungen zeigt, diese Verbindungen a priori durch Vernunft selbst, d. h. durch die Form der Erkenntniſs festgesetzt seyn müſsten; indem doch die blosse Gewohnheit also zu sehen, immer nur lehren könnte, was ist und war, nimmermehr aber, was seyn muſs. — Allein Kant selbst versah es nun wieder auf der andern Seite darinnen, daſs er der Vernunft-Erkenntniſs weiter kein höheres Geschäft anwies, als eben nur allein dieses, die sinnliche Erfahrung möglich zu machen, und zu begründen.

5) Zufolge der Sinnenwahrnehmung und Erfahrung glauben wir an Dinge ausser uns; gleichwohl sind die Sinne täuschend; denn nur die Vorstellungen der Dinge sind uns gegenwärtig, nicht die Dinge selbst. Ebend. sect. XII. p. 169.

Anmerk. Hiermit vernichtet also der gemeine Verstandes-Realism unmittelbar sich selbst, indem er die Vorstellung durch den äussern Eindruck bestimmt werden läſst, gleichwohl aber das Daseyn objektiver den Eindrücken entsprechender Dinge bezweifelt. Vergl. Jakobi über Glauben und Wissen, (1787.) III Band der gesammelten Schriften S. 159. 160.

6) Auch von Zeit und Raum wissen wir nichts, sondern glauben nur daran; denn die Begriffe von Zeit und Raum, welche dem gemeinen Menschenverstande so klar sind, werden durch die philosophische Untersuchung alsobald zweifelhaft: wie nämlich der Raum ins unendliche theilbar, und doch im Punkte und in der Linie endlich seyn möge; ferner wie die Zeit durch eine endliche Zahl von endlichen Zeittheilen zu Stande käme, deren je einer den andern aufnimmt und gleichsam verschlingt u. s. w. alles dieses läſst sich nicht begreifen, und doch auch nicht widerlegen. Ebend sect. XII. p. 174.

7) Endlich wird der Skepticism auch dadurch bestättigt, weil es sich zeigt, daſs selbst der thierische Instinkt auf Gewohnheit zurückkömmt, und aus Gewohnheit entsteht, und daher auch öfter getäuscht werden mag. Sect. IX. p. 117.

§. 115.

Ueber Gott und Unsterblichkeit.

1) Ungewiſs nicht minder ist das Daseyn eines göttlichen Wesens, weil wir von unsern freyen und besonnenen Handlungen aus, die nach Zwecken geschehen, nicht schliessen können, daſs al-

les, was im Weltall scheinbar nach Zweckbegriffen vorgeht, eben auch nur zufolge freyer Handlungen eines höchsten Wesens, das gleich uns nach Zwecken handelt, erfolge. — (Denn ist dann Gottes Menschen-Aehnlichkeit (Anthropomorphismus) aus der Vernunft erweislich?) Inquiry concern. human. Understanding. Sect. XI. p. 150—160.

2) Auch läſst sich aus der Wirkung das völlige Wesen der Ursache gar nicht erkennen: (denn vermöge der Wirkung sind wir nicht berechtigt, der Ursache mehrere oder andere Eigenschaften beyzulegen, als gerade diejenigen, die wir aus der Wirkung kennen lernen; folglich können wir das unendliche Wesen der Gottheit aus der endlichen Natur der Dinge gar nicht einsehen. Ebend. p. 151.

Anmerk. Beyde diese Einwendungen erhärten jedoch weiter nichts, als daſs der gewöhnliche physiko-theologische Beweis für das Daseyn Gottes, nur ein ganz gemeiner und volksthümlicher (populärer), aber kein wissenschaftlicher Beweis, und mithin für die Philosophie ganz unbrauchbar sey. — Allein auf Gottes Daseyn braucht man ja auch nicht erst zu schlieſsen; denn dasselbe ist vielmehr selbst das erste und unmittelbar gewiſseste, das allen Schlüssen zum Grunde liegt, und ohne welches gar keine Wahrheit seyn würde.

3) Eben so ungewiſs ist eine gerechte Vergeltung der freyen Handlungen des Menschen in einem zukünftigen Leben: denn sie ist weiter nichts als eine religiöse Voraussetzung. Ebend. p. 156. 157.

4) Die Unsterblichkeit der Seele unterliegt gleichfalls groſsen Zweifeln: denn die Fortdauer der Seele kann als Thatsache, nur aus der vorausgesetzten Annahme des Daseyns Gottes; oder durch Gründe bewiesen werden, die aus der Analogie der Natur hergenommen werden; aber die Analogie der Natur

ist jener gläubigen Annahme vielmehr ganz entgegen; denn zwey so innig verbundene Wesen, wie Seele und Leib müssen immer ein Schicksal theilen; die Sterblichkeit des Leibes läſst uns also die Sterblichkeit der Seele gleichfalls vermuthen. Ebend. p. 157, 162. und Essays on suicide and the immortality of soul by the late D. Hume. London 1789. 8.

5) Ferner giebt man doch wohl zu, daſs die Seelen der Thiere sterblich seyen, warum dann nicht auch die der Menschen? Dauert doch nichts von der Welt ewig; und können wir uns doch auch nicht einmal einen Begriff von dem Zustande der Seele nach der Zerstörung ihres Leibes machen. — Nichts zu sagen, daſs der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele gar nicht mit dem Instinkte oder der natürlichen Voraussetzung der Menschen zusammenstimmt; denn wenige aufgeklärte Menschen glauben in der That an die Unsterblichkeit der Seele. Essais on suicide and the immortality of soul.

Anmerk. Auch die Einwürfe gegen die Unsterblichkeit der menschlichen Seele sind nichts weniger als siegreich, sondern, wo möglich, noch schwächer, als jene gegen das Daseyn Gottes. Denn nicht aus der Analogie mit der sinnlichen und thierischen Natur beweiset die wahre Philosophie die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, sondern aus dem ihr eigenthümlichen Vorzug eines lebendigen Ebenbild Gottes und aus der Ewigkeit der Bestimmung nicht nur der gesammten Gattung, sondern auch jedes Individuums als solches, weil jedes eine besondere göttliche Idee ausdrückt, und deſswegen der Ewigkeit angehört. — Daſs diese persönliche Unsterblichkeit, wie Hume behauptet, von den wenigsten aufgeklärten Menschen geglaubt werde; beweist nichts, weder gegen die wahre Philosophie überhaupt, noch gegen die Lehre der Unsterblichkeit ins besondere; es bestätigt nur, daſs die blosse Reflexions-Philosophie, d. i. die einseitige Verstandes-Aufklärung, die nichts höheres kennt, als das sinnliche, und über die Analogie der Erfahrung sich nicht

zu erheben vermag, consequent durchgeführt, nothwendiger Weise zur Verläugnung Gottes, und der menschlichen Seelen-Unsterblichkeit hinführe. — Ob übrigens die beyden Essays on suicide, and on immortality of the soul, wirklich von Hume seyen? wird von einigen noch bezweifelt; obschon sie ihm die öffentliche Stimme beylegt, und Hume selbst nie förmlich widersprochen hat. So viel ist gewiſs, daſs sie in keine Sammlung seiner anerkannten Schriften, als seiner unwürdig, je aufgenommen wurden.

6) Der Selbstmord ist weder eine Pflichtverletzung gegen Gott, noch gegen andere, noch gegen sich selbst. Denn der Selbstmord verletzt nicht die Ordnung des Ganzen, dadurch, daſs er sich selbst der Freyheit bedient, seine Kräfte und seine Thätigkeit nach seiner Selbstbestimmung zu gebrauchen; er verletzt auch nicht sich selbst, indem er nur die Bürde eines Lebens abschüttelt, das für ihn keinen Werth mehr hat; und endlich verletzt auch nicht die Rechte der Gesellschaft, weil er nun aufhört, in ihr zu wirken. Essay on suicide; und dialogue concern. the principles of moral p. 406, 411. Voll. III. opp.

Anmerk. Die Sündhaftigkeit des Selbstmordes ist unverkennbar, sobald man erwäget, daſs es offenbar eine unsittliche Ansicht ist, das Leben, welches eigentlich der Verherrlichung Gottes angehöret, nur um der Lust und des angenehmen Genuſses, oder um des zeitlichen Nutzens willen zu schätzen und werth zu halten, es aber trotzig oder verzagt wegzuwerfen und abzuschütteln, sobald es nichts mehr als lästige und uneinträgliche Pflichten (officia sterilia) zu erfüllen darbiethet.

§. 116.

Ueber die Grundsätze der Sittlichkeit.

1) Die sittliche Handlungsweise gründet sich nicht auf Vernunft-Erkenntniſse; denn die Vernunft ist ein unthätiges Princip, das entweder gar nicht auf die Handlungen einwirkt, oder doch den Willen nicht unmittelbar bestimmt. Inquiry. concern. the principles of Morals. Sect. I. p. 231.

Anmerk. Hier wird nämlich die Vernunft als blosses theoretisches, d. i. als reines Erkenntnifs-Vermögen aufgefafst, das freylich auf die Willensentschlüsse keinen direkten Einflufs hat; nach dem alten: video meliora proboque, deteriora sequor. — Allein die Vernunft in ihrer ungetheilten Lebendigkeit ist ja nicht blofs theoretisch (d. i. betrachtend) sondern auch praktisch, oder besser zu sagen, aktiv und imperativ, wirkend und befehlend, was sie erkannte und billigte.

2) Das Princip der Sittlichkeit kann auch nicht in der Selbstliebe gesucht werden; denn dieser Selbstliebe widersprechen oft Grofsmuth, Liebe des Nächsten, und Wohlwollen, welche die Sittlichkeit als Tugenden erkennt. Ebend. Sect. V. p. 281.

3) Es bleibt also nichts übrig, als dafs die Sittlichkeit auf ein angebornes Gefühl (dessen, was das allgemeine Beste der Menschheit befördert) sich gründe; das dem uneigennützigen Gefühl für das Schöne und Harmonische analog ist; (weswegen dann schon die Alten, z. B. Plato und Aristoteles behaupteten, dafs die Tugend Sache des Geschmackes einer schönen und unverdorbenen Seele sey:) denn das sittliche Urtheil bestimmt die Tugend als absoluten Zweck, d. h. als ein um seiner selbst willen begehrungswerthes, und durch sich selbst Befriedigung gewährendes Gut; wie z. B. Gerechtigkeit, Wohlwollen, und Gemeinnützigkeit. Ebend. Sect. IX. p. 343. Appendix I. concern. moral-sentiment p. 363—366.

4) Alle freyen Handlungen sind demnach tugendhaft oder lasterhaft, je nachdem sie dem sittlichen Gefühle (als dem allgemeinen Besten der Menschheit zuträglich oder nachtheilig) entweder ein unmittelbares Wohlgefallen, oder ein unmittelbares Misfallen gewähren. Appendix I. concern. moral-sentiment p. 361.

5) Da

5) Da nun dem sittlichen Gefühle nur allein Wohlwollen, Gerechtigkeit, und das gemeine Beſste, Befriedigung und Wohlgefallen gewähren; so sind auch allein die Handlungen eines Vernunftwesens sittlich gut, welche sich durch die genannten Vorzüge und Eigenschaften auszeichnen; Ebend. Append. cit. p. 365.

6) Das sittliche Gefühl wird noch verstärkt durch Ehrgefühl, Dankbarkeit und Mitleiden. Ebend. Sect. IX. p. 345.

§. 117.

Ueber das Fundament der Religion.

1) Ein Grundtrieb zur Religiosität läſst sich im Menschen nicht aufzeigen, vielmehr entspringt alle Religion aus gewissen Grundsätzen der zweiten Ordnung (secondary principles), die durch verschiedene Ursachen und Umstände modifizirt diese Mannigfaltigkeit der Religionen erzeugen, welche wir bey verschiedenen Völkern beobachten. Natural history of religion sect. I. p. 2. Vol. IV.

2) Die Religion ist zwar dem Menschengeschlechts nicht ganz entbehrlich, doch erheben sich unauflösliche Zweifel wider sie, wenn man ihre Ursachen und Wirkungen betrachtet — und der Gläubige selbst bildet sich eigentlich nur ein, mehr zu glauben als zu zweifeln. Ebend. Sect. XV. p. 78.

3) Niemand, Thoren ausgenommen, hält die Redlichkeit eines Mannes deſswegen für verdächtig, weil er einige theoretische Zweifel gegen die Religion heget; (denn vielmehr ist ja derjenige einer desto uneigennützigern Tugend fähig, der dazu des Antriebes eines strafenden und belohnenden Gottes nicht bedarf) dagegen alle kluge Leute billig gegen denjenigen auf ihrer Hut sind, der von der Religiosität und Frömmigkeit viel Rühmens macht. Dialogues concern. natural religion p. 210.

Anmerk. Aus allen diesen Aeufserungen geht hervor, dafs Hume a) Religion und Kultus, b) Kultus und Aberglauben miteinander verwechselt habe; — und eben so offenbar ist es, dafs es diesem kalten Skeptiker durchaus an Gemüthlichkeit und Innigkeit fehlte, um einsehen zu können, dafs die Religion hinsichtlich auf Sittlichkeit und Rechtlichkeit nicht etwa nur ein äusserer fremder Antrieb, (der ihre Reinigkeit entstellen würde;) sondern gerade die Seele und das eigentliche Lebensprincip von beyden seye, ohne welches weder Sittlichkeit noch Rechtlichkeit zu bestehen vermöchte. Die Grundwahrheiten der Religion sind daher auch nie einem vernünftigen Zweifel unterworfen, sondern vielmehr unmittelbar durch sich selbst jedem Gebildeten gewifs und einleuchtend, wie das Licht der Vernunft selbst.

§. 118.

Aufnahme von Humes Skeptik; Gegner unter seinen eignen Landsleuten.

Humes Skepsis, welche, wie er selbst (Inquiry concern. human. Understanding Sect. I. p. 14.) sagt, eigentlich die Untergrabung der Grundlage einer abstrakten Philosophie sich vorsetzte, welche bisher nur den Aberglauben zum Schlupfwinkel, dann der Thorheit und dem Irrthum zur Decke diente: fand jedoch selbst in England, wo der gemeine Menschenverstand sich wohlbehaglich für Philosophie hält, weil er zufrieden mit der unmittelbaren Gewifsheit des innern Sinnes sich wenig um den wissenschaftlichen Begriff bekümmert; gleich anfangs mehr Gegner als Anhänger,

Allein es kann auch kein Sachkundiger (wie schon Kant in seinen Prolegomenen zur Metaphysik Seite 10 — 12. sehr richtig anmerkt) ohne eine gewisse Pein zu empfinden, es mit ansehen, wie so ganz und gar alle seine Gegner, Reid, Oswald, Beattie u. s. w. den Punkt seiner Aufgabe mifskennen, indem sie immer das als zugestanden annehmen, was er gerade bezweifelt, dagegen aber mit Heftigkeit

und mehrentheils mit grosser Unbescheidenheit vertheidigen, was jenem niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war. — Besonders aber erbärmlich ist es zu lesen, wie sie immer und überall gegen ihn auf den gemeinen Menschenverstand sich berufen; und ich sollte doch meinen (sind Kants Worte), dafs Hume hierauf eben sowohl Anspruch machen konnte als seine Gegner und noch überdiefs auf etwas anders, was jenen ganz und gar fehlte, nämlich auf kritische Vernunft.

§. 119.
Thomas Reid.

Thomas Reid, Prof. der Ethik zu Glasgow († 1795) trat zuerst gegen Hume als Vertheidiger des Dogmatism aus dem Standpunkt des Gemein-Sinnes in die Schranken. Sein Buch trägt den Titel: Inquiry into the human mind, on the principles of common sense; London 1769 und Deutsch übersetzt, Leipz. 1782. 8.

Das Hauptthema dieses Werkes ist: a) dafs es gewisse unbewiesene und unerweisliche Grundwahrheiten gebe, welche der Gemein-Sinn als unmittelbar entscheidend und entschieden anerkennt; b) dafs diese unmittelbaren Wahrheiten keiner Stütze künstlicher Wissenschaft bedürfen, noch ihrer Kritik sich unterwerfen; c) wohl aber umgekehrt die Philosophie selbst keine andere Wurzel als eben eine unmittelbare durch sich selbst einleuchtende Wahrheit haben könne: denn alles, was diesen Wahrheiten widerspreche, sey an sich selbst nicht nur falsch und widersprechend, sondern auch lächerlich, d) in Hinsicht endlich auf Sittlichkeit sey es gewifs, dafs der Mensch, wenn er sittlich handelt, nach verständigen Principien, der Vollkommenheit des Ganzen und seiner eignen erkannten Pflicht handle u. s. w.

Dafs nun aber durch blosse Berufung auf den Gemein - Sinn keine Philosophie als Wissenschaft entstehe und dafs sie besonders gegen Humes Skeptik unkräftig sey, ist wohl offenbar: das erstere, weil ein blosses unerwiesenes und unerweisliches Gefühl doch nimmermehr ein verständiges Wissen begründen kann; das 2te weil Hume das Daseyn dergleichen unmittelbar gewifser Erkenntnisse des Gemein-Sinnes nicht nur nirgends läugnet, sondern auch ihre unwiderstehliche Nöthigung für das handelnde Leben überall zugesteht: so dafs sich Reid die Mühe wohl hätte ersparen können, die Macht der Aussprüche des Gemein-Sinnes gegen Hume weitläufig darzuthun. — Um was es eigentlich zu thun gewesen wäre, war die Frage, über das begreifliche Fundament jener Gewifsheit: „ob nämlich diese Wahrheiten wegen der Beständigkeit der Erfahrung gewifs seyen; oder ob umgekehrt die Beständigkeit der Erfahrung selbst durch jene Wahrheiten begründet werde? — gerade aber hierüber sucht man bey Reid vergebens eine Auflösung.

Die übrigen Schriften des Reids sind: Essays on the intellectual powers of Man. Edinb. 1785. 4. Essay on the activ powers of Man. Edinb. 1788. 4. Essays on the powers of the human mind, London 1803. 8. III. Voll. Fr. Heinr. Jakobi in seinem Woldemar I. B. S. 80. (Königsb. 1796.) läfst zwar von einem Engländer das letzte Werk des Reid als ein Meisterstück, das der Vollkommenheit sehr nahe kömmt, loben: allein Jakobi war eben selbst einer derjenigen Philosophen, die aus Gefühlen gegen gewisse einseitige Begriffe kämpften; zwar wohl zeigend, dafs die bestrittenen Begriffe kein Zutrauen verdienen, ohne jedoch im Stande zu seyn, die siegenden Gefühle selbst je in ein begreifliches Wissen umzuwandeln, und dadurch eine

Philosophie zu begründen. Ueber Reids Leben und Schriften S. the life and Writings of Thom Reid by Dugald Stewart. Edinb. 1803.

§. 120.

James Beattie.

Der zweyte Bestreiter des Hume, James Beattie, Professor der Ethik zu Edinburg, (der diese Stelle durch die zuerst der Geistlichkeit mit Vorzug gegen Hume seinen Mitwerber erhielt) nachmal Professor zu Aberden (gebor. 1735. † 1803) kämpfte etwas leidenschaftlicher als Reid, aber um nichts siegreicher.

Seine Versuche über das Wahre, Essays on the nature and immutability of Truth, in opposition to Sophistry and Scepticism, Edinburg 1770. u. London 1774. (deutsch übersetzt Kopenhagen und Leipz. 1772. 8. Auch in Beatties Werken, Leipz. 1778 2 B. 8.) — sucht er den Widerspruch der skeptischen Gründe mit dem gemeinen Verstande dadurch zu heben, daſs er dem letztern das höchste entscheidende Urtheil über Wahrheit und Falschheit zuerkennt.

„Der Gemein-Sinn (common sense) des schlichten Menschverstandes (behauptet Beattie) ist die Quelle aller Sittlichkeit, aller Religion, (d. i. alles Glaubens an Gott) und aller Gewiſsheit. Selbst das Zeugniſs der äussern Sinne borgt seine Zuverlässigkeit von der Bestättigung des Gemein-Sinnes; wo aber diese hinzukommt, da erhebe sich das äussere Sinnen-Zeugniſs zur Stärke und Zuverläſsigkeit einer Demonstration: wenn nämlich der prüfende common sense geurtheilt hat, daſs ihre Organe unverderbt waren, und ihre Vorstellungen durch kein täuschendes Medium gestört wurden."

„Wahrheit (fährt er fort) ist, was mich die Beschaffenheit meiner Natur zu glauben nöthigt, Un-

wahrheit, was sie mich zu verwerfen bestimmt: Der Glaube heifst bey gewissen Wahrheiten Ueberzeugung; bey wahrscheinlichen Beyfall; die gewisse Wahrheit wird unmittelbar durch Anschauung, die wahrscheinliche mittelbar durch Beweise erkannt. Die Erkenntnifs durch Anschauung stützt sich auf ein Gefühl, das unerklärbar ist; die Erkenntnifs durch Beweise läfst sich im Begriffe auflösen: Begriffe lassen sich durch Studium erzeugen und vervollkommnen; das Gefühl, wie jeder Instinkt, mufs angeboren seyn, und kömmt wohl auch von selbst zur Reife.“ (Versuch über die Wahrheit, S. 26. 27—36.)

Allein wo hatte denn Hume der Skeptiker die Thatsache der unmittelbaren Ueberzeugung gewisser Wahrheiten des Gemein Sinnes für das handelnde Leben je geläugnet? — Die grosse Aufgabe war ja nur, die Gründe dieser Gewifsheit wissenschaftlich anzugeben; was Beattie keineswegs weder in dem genannten Versuche, noch in den Dissertations morals and criticals, London 1783. 4. leistete.

§. 121.

Thomas Oswald.

Wie Beattie, suchte auch Thomas Oswald, ein Schottländischer Geistlicher in seinem Appeal to common-sense in behalf of Religion, Edinburg 1766. deutsch übersetzt Leipzig 1774. 2 Bände 8. hauptsächlich die Religions-Wahrheiten durch den gemeinen Menschen-Sinn gegen den Skepticism zu verwahren.

„Das Daseyn des göttlichen Wesens ist (nach ihm) schlechthin Thatsache; über alles Raisonnement und allen Zweifel schlechthin erhoben, und für den sittlichen Gemein-Sinn unmittelbar gewifs. — Zweifel, Fragen und Spöttereyen dagegen entstehen erst,

wenn Jemand unsinniger Weise versucht, das, was unbeweislich ist, beweisen zu wollen; wie es leider von jeher der Fehler der Philosophen war, u. s. w.

Nach Oswald bedurfte also der Mensch eigentlich gar keiner Philosophie oder Wissenschaft, sondern sollte sich mit den einfachen Aussagen des Gemein-Sinnes und dem Glauben daran begnügen. — Denn Gott schuf den Menschen, (wie die Schrift Eccl. VII. 30. sagt) schlicht und einfältig; dieser aber selbst, da er fiel, verwickelte sich nachher in diese unendliche Menge nicht zu lösender Untersuchungen. — Nur Schade jedoch, dafs Oswalds Rath um mehrere Jahrhunderte zu spät kam; denn unmöglich war es zu verhüten, dafs nicht mit der erwachten Reflexion zugleich auch Zweifel an der Zuverläfsigkeit des Gemein-Sinnes entstehen sollten, die nun nicht anders mehr als durch eine ergründende Vernunft-Wissenschaft mögen gelöst werden.

§. 122.

Joseph Priestley.

Auch Joseph Priestley der berühmte Physiker und Theolog († 1804.) trat in diesem Streite auf; und zwar zuerst als Beurtheiler der Gegner des Hume, und endlich dieses Skeptikers selbst. Hinsichtlich jener Berufer auf den Gemein-Sinn bemerkt er mit Recht, dafs dieses ihr Verfahren, mit der Vernunft streite, indem es alle Untersuchungen abschneidet, den blinden Instinkt, über die Wissenschaft setzt, mit Machtsprüchen entscheidet, und die Menschen verleitet, sich gegenseitig einander wegen ihrer abweichenden Meinungen den schlichten Verstand abzusprechen; da doch die Wahrheit etwas absolutes, das Gefühl hingegen nur etwas relatives und persönliches ist. S. Priestley's Examination

of Dr. Reids Dr. Beattie's and Dr. Oswalds Work, London 1775. Edit. 2.

Die Widerlegung des Humes selbst ist ihm weniger gelungen, weil er nur die Folgesätze angreift, während er den Grund der Skepsis stehen läfst. Das Werk trägt den Titel: Lettres to a philosophical Unbeliever, containing an Examination of the original objections to the doctrines of natural religion and specially those contained in the Writings of M. Hume, Part. I. II. Bath. 1780. 8. deutsch Leipz. 1782. 8. mit Fortsetzung v. 1781, 87, 94. 8.

Die Quelle die Evidenz aller Urtheile ist nach Priestley die Identität des Subjekts und Prädikats, wie z. B. Gott und höchstes Wohlwollen, oder aber die nothwendige beständige Verbindung derselben wegen gegenseitiger Angemessenheit und Beziehung, wie z. B. Zweckmäfsigkeit und Verstand, zufolge welchem Argumente von der Beschaffenheit der Welt auf einen verständigen Welturheber (Gott) geschlossen werde u. s. w.

Aber wie will nun Priestley beweisen, dafs Gott wesentlich wohlwollend seye, da des Unangenehmen für seine Geschöpfe nicht weniger vorhanden ist, als des Angenehmen; und wiederum, wie will er darthun, dafs er die Begriffe der Ursache und der Zwecke nicht über ihre Sphären hinaus anwende, wenn er sie auf Gott und die Welt anwendet? — Demnach fechtet auch er gegen Hume, ohne ihn zu treffen; denn dafs Priestley die stätige Verbindung zwischen Ursache und Wirkung als Folge eines Vernunftgesetzes anschauet, während sie Hume'n nur eine Folge subjektiver Ideen - Association zu seyn scheint; begründet zwar allerdings zwischen beyden Gegnern einen wesentlichen Unterschied; doch ist der letztere durch den erstern nicht widerlegt, bis jener

das objektive Vernunftgesetz erwiesen hat. Wie vermochte aber dieses Priestley zu leisten, der selbst nur auf dem empirischen Standpunkte steht, und also vergebens die aus der blossen Erfahrung gewonnenen Begriffe, über die Erfahrung hinaus erweitern will?

Uebrigens ist Priestley bemüht, mit Hartley den Geist zu materialisiren, um dadurch der Einseitigkeit des Spiritualism zu entgehen; — und nimmt es dem Hume sehr übel, daſs er Hartleys Philosophie nicht besonders studirt habe. Von dem Leben und Schriften des Priestley giebt John Carry in seinem Life of Josef Priestley whit critical observations of his Works and Extracts from his Writings, London 1804. 8. Nachricht.

§. 123.

Adam Smith.

Am wenigsten vermochte Humes Skeptik bey seinen Landsleuten den Glauben an die Grundsätze der Sittlichkeit zu erschüttern; wie dann er selbst überall „die Unabhängigkeit des sittlichen Gefühls von jeder Rücksicht auf eine von der Tugend selbst verschiedene Glückseligkeit; behauptete: — gleichwohl war und ist die Moral der Engländer (durch Clarke §. 38. Wollaston §. 59 Hutcheson §, 60. und Butler Ebend.) nichts weniger als wissenschaftlich vollendet.

Auch Adam Smith (geb. 1723 † 1790) der berühmte Staatswissenschafts-Lehrer leitete in seinem System der Moral (Theorie of moral sentiment, London 1768 Edit. 3. Teutsch übersetzt Braunschweig 1770) die Sittlichkeit aus der Sympathie ab.

„Durch den Trieb der Sympathie (Mitleidenschaft) setzt sich nämlich der Mensch an die Stelle anderer. Kann er nun, indem er die Lage der Andern zu der

seinigen macht, die Handlungen derselben als ruhiger unpartheiischer Beurtheiler billigen, so sind sie sittlich-gut, wo nicht sittlich-böse."

„Das Sittengesetz ist demnach dieses: Handle so, dafs die andern Menschen, die, obgleich nicht in derselben Lage sich befindend und folglich auch gegenwärtig von denselben Gefühlen nicht unmittelbar ergriffen, gleichwohl aber jene Lage und diese Gefühle sich vorzustellen vermögend, — als ahndende Zuschauer und unpartheiische Richter mit dir sympathisiren, d. h. dein Betragen billigen können.

„Das Materiale dieses Grundsatzes die Sympathie als Princip der Sittlichkeit zeigt deutlich wie das Wohlwollen zuletzt wieder in Selbstliebe sich auflöse." Denn gewifs werden die Beobachtenden nicht sympathisiren mit demjenigen, dessen idiopathische Triebe zu schwach sind und der folglich sein eignes Wohlseyn allzu sichtbar vernachlässiget; weil dann auch dessen sympathetische Triebe sich selbst zerstören und folglich seine Erhaltung ihnen zur Last fallen würde." Schleiermacher Kritik der Ethik. S. 159.

Das Formale des Vortrages des Smith'schen Princips ist ganz dem Kantischen ähnlich und unterliegt dem gleichen Fehler," dafs dadurch über manche Handlung nicht entschieden werden kann."

Anmerk. Auch Johann Craig Elemens of political Science, Edinburg 1814. 3. Voll. legt nach Adam Smith das sittliche Gefühl zum Grunde, und baut auf dasselbe die Grundsätze der politischen Gesetzgebung: „Was dem sittlichen Gefühle als recht und gut zusagt, ist allein das gemeinnützige, was die gemeinsame Glückseligkeit aller befördert, und diese gemeinsame Glückseligkeit ist dann das nothwendige Object aller politischen Gesetzgebung."— Allein die Wissenschaftskunde sollte doch vor allem den Grund angeben, wefshalb nur allein das Gemeinnützliche dem sittlichen Gefühle gefallen könne, und warum

derjenige dem etwa das ausschliefslich ihm allein nützliche besser gefällt, gehalten seyn sollte, dieses jenem nachzusetzen.

§. 124.

Adam Ferguson.

Adam Ferguson, ein anderer von Humes Zeitgenossen, (gebor. 1724, † 1814.) gleichfalls ein geachteter Moral-Philosoph, nahm in seinen Institutes of Moral-Philosophy, London 1769. deutsch übersetzt von Christian Garve, Leipz. 1772, wie Hutcheson, (S. oben §. 60.) das Princip des Wohlwollens an, erweiterte es aber dadurch, indem er behauptete: „der Mensch seye wie alle endliche Wesen nie vollendet, sondern strebe nach immer gröſserer Vollkommenheit; seine höchste Bestimmung sey also immerwährende Thätigkeit, und ununterbrochenes Streben; folglich bestehe auch seine Tugend und Glückseligkeit nicht in der Lust am blossen Genuſse, sondern in der Entwicklung und Vollendung seines Wesens durch ein stets gerechtes, weises und nüchternes Leben.“ — Wobey er sich nur nicht auf das bloſse Gefühl berufen, sondern dieses Gefühl auch wissenschaftlich (aus dem uns angeschaffenen Ebenbilde Gottes) hätte deduciren sollen.

Uebrigens bestreitet Ferguson, wiewohl nur im Vorbeygehen, und als ein Mann, der auf den Gerad-Sinn seiner Leser rechnen darf, das Verderbliche der Lehre des Helvetius (S. oben §. 100.), daſs Tugend blosser Eigennutz; so wie das gefährliche Paradoxon des Rousseau (§. 102.), daſs nur das Herz nicht der Verstand der sicherste Wegweiser zur Tugend seye. Zwey andere hieher gehörige Schriften des Fergusons sind: Principles of moral and political sciences, Edinburg 1792. 2 Voll. 4. u. Essay of civil society 1766. 4. Friedr. Heinr. Jakobi in seinem Woldemar B. I. S. 79. läſst seinen Hel-

den erzählen, dafs Fergusons Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft ihn mehr als alle alten und neuen Wissenschaftslehrer erweckt, und gleichsam mit Feuer getauft habe; wobey er besonders (S. 89.) des Fergusons Vergleichung und den Unterschied zwischen sittlich- und physischer Nothwendigkeit billigt, dafs nämlich das physisch nothwendige allemal erfolgen müsse, weil es sich auf einmal bestimmte Kräften bezöge, das Sittlich-nothwendige hingegen nicht allemal wirklich erfolge, weil es sich auf eine Kraft beziehe, deren Wesen Selbstbestimmung ist, und die lauter Dinge der Wahl zum Gegenstand hat." —

Anmerk. In der neuesten Zeit stellte Jerem. Bentham Traité de Loegislation civile et pénale, (par Dumont Suisse) Paris 1802. Tom. I—III. Das öffentliche Wohl als Gegenstand aller sittlichen und rechtlichen Gesetzgebung, und den allgemeinen Nutzen als das Princip derselben auf; das nützliche aber wird seiner Meynung nach allemal nach dem Maase der Lust geschätzt, welche es gewähret: und selbst die Tugend, und das Recht-Thun (die Fertigkeit das grössere und edlere Interesse dem geringeren und unedleren vorzuziehen) ist nur in so ferne ein Gut, als dadurch die höchste und reinste Lust erzielt wird. Die Asketen ziehen nur die himmlische und ewige Lust der zeitlichen und irdischen; die Philosophen nur die geistigen Genüsse den Leiblichen vor. Das Berufen auf das Gewissen oder auf den Gemein-Sinn, auf die Vernunft oder auf den Verstand, auf das Gesetz der Natur oder des Geistes, auf die Evidenz der Wahrheit oder auf die Autorität der Offenbarung, um dadurch das Recht oder Unrecht, das sittlich-gute oder sittlich-böse zu bestimmen, ist eigentlich immer eine Anmassung der Willkühr. „Ich will, dafs Ihr alle denkt wie ich; und dafs mein Gewissen, mein Sinn u. s. w. für jedermann gesetzgebend seye." — Allein unverkennbar liegt doch wohl in jedem Menschen etwas, das ihn belehrt, „tu-

gendhaft seyn, und Recht thun, sey etwas anders als seinem Vergnügen nachgehen; und um der Vorstellung des Nutzens wegen handeln, seye etwas anders, als aus Pflicht und Gewissen handeln.“

§. 125.

Uebersicht der berühmtesten Physiker des 18ten Jahrhunderts nach ihren respektiven Fächern, bis auf die Zeiten der französischen Revolution.

Während des Kampfes und Gegenkampfes des gemeinen Menschen-Verstandes mit der unvollendeten Spekulation bis zum zeitlichen fast allgemeinen Siege des erstern gegen die letztere, hörte jedoch die technisch - mechanisch - und chemisch-versuchende, wie auch die mathematisch-erwägende Naturlehre nicht auf von tüchtigen Männern bearbeitet, wichtige Fortschritte zu machen, wodurch die Naturlehre vor der Hand nicht zwar die wissenschaftliche Vollendung ihrer Form, aber doch ihr Stoff eine unsägliche Bereicherung und Vervollständigung errang.

Da es die Aufgabe dieses Buches nicht ist, diese letztere umständlich anzugeben, so kann es hier genügen, des historischen und encyklopädischen Zusammenhanges wegen, der zwischen den Schicksalen der Erfahrungs-Naturlehre, und der wissenschaftlichen Philosophie besteht, die bloſsen Namen der berühmtesten Physiker des XVIII. Jahrhunderts bis auf die Zeiten der französischen Revolution nach den Fächern, worinnen sie sich auszeichneten, anzuführen.

1. In der mathematischen Geographie glänzen zuvörderst die Namen der Ausländer, John Dominique Cassini († 1712) Jaques Cassini († 1756) Pierre Louis Moreau de Maupertuis († 1759) und Charles Mar. de la Condamine († 1774.) berühmt durch ihre Gradmessung jener in

der Nähe des Nordpols. und dieser unter dem Aequator; dann unter den Deutschen Tobias Mayer (1762) berühmt durch Mondtafeln, die nachher Leon. Euler (1783) verbesserte.

2. Die physische Geographie, welche erst in der Mitte des 18ten Jahrhunderts bearbeitet zu werden anfing, gewann ansehnlich durch die Untersuchungen der Geologen Johann Peter Süſsmilch († 1767), I. A. de Luc († 1807), der Mineralogen Bergmann, († 1785). I. G. Wallerius († 1785), Deodat. Dolomicu († 1802), der Naturforscher I. R. Forster († 1798), H. B. de Saussure († 1799), D. P. Pallas († 1811). — Die Resultate der interessantesten Forschungen dieser Männer hat Kant in seiner physikalischen Geographie zusammengestellt.

3. Unter den deutschen Mathematikern waren hochverdient Jacob Bernoulli († 1705) und sein Bruder Johann Bernoulli († 1748); ferner Nik. Bernoulli († 1759), Daniel Bernoulli (1782), und Joh. Bernoulli († 1790); Joh. Heinr. Lambert († 1777) und Leonard Euler († 1783), I. K. Schulze, (1790).

4. In der Naturgeschichte sind unsterbliche Namen: Carl v. Linné, Ritter († 1778), Georg Louis Comte de Buffon (1788). J. A. Scopoli († 1788). Ingenhouſs († 1799), Joh. Fried. Blumenbach, Abraham Gottl. Werner († 1819).

5. In der Erfahrungs-Naturlehre wurden durch ihre Lehrbücher berühmt: Wilh. Jac. v. Gravesand († 1742), Joh. Theod. Desaguiliere († 1743), Mac Laurin († 1746), Peter v. Muschenbroek († 1761), J. A. v. Segner († 1777), Roger Joseph Boscowich († 1787), W. I. G. Karsten († 1787), Joh. Sam. Traugott Gehler († 1795), Georg Le Sage (1803).

6. In der Chemie thaten sich hervor: Claud. Joseph Geoffroy († 1752), J. H. Pott († 1777), Andre Sigmund Markgraf († 1782), P. I. Macquer († 1784), E. W. Scheele († 1786), Ant. Laurent. Lavoisier († 1794), Jak. Joseph Winterl, († 1809).

§. 126.

Mystiker der 2ten Hälfte des 18ten Iahrhunderts.

Auch die Mystik, die ewige Gegnerinn der dem verständigen Begriffe mit Hintansetzung des gläubigen Gefühles zu einseitig sich überlassenden Spekulation, hub gerade zur Zeit der über Hand nehmenden einseitig-raisonnirenden Aufklärung der bloſs mechanisch- und atomistisch-erklärenden Naturlehre, und der alles ungewiſs machenden Skeptik, — ihr Haupt mehr als jemals empor; ohne jedoch allgemeinen Eingang zu finden, oder etwas tüchtiges ausrichten zu können, (S. oben §. 105) da sie weder ihr eignes, noch auch das Wesen der Aufklärung, der sie sich entgegensetzte, klar und deutlich begriffen hatte.

Gegen den Wolfischen Dogmatismus in der Philosophie und seine Anmassung die Wahrheit der Vernunft-Begriffe, wie die der Anschauungen von Zeit und Raum aus der leeren abstrakten Form erweisen zu wollen, traten zuerst Christian Thomasius (§. 73.) und mit ihm die Pietisten Jakob Spener, († 1705.) und August Herman Francke († 1727) in die Schranken. — Jener bestritt insbesondere alle damals schon zur Mode werdenden atomistischen und mechanischen Erklärungsweisen in der Naturlehre als das Leben selbst ertödtend; diese wollten nicht bloſs weltliche Wissenschaft, sondern, auch Religion, und giengen wohl in ihrem Eifer soweit, die erstere der letztern ganz unterzuordnen, als wäre sie lediglich nur dienendes Mittel nicht selbständiges. —

Späterhin († 1765) erhub sich gegen die dogmatische populäre Schulweisheit, die täglich mehr geistlos wurde, Emanuel Swedenborg, Assessor collegii metallici zu Stockholm geb. 1688 † 1772, ein gelehrter und angesehener Mineralog, Physiker und Mathematiker, dabei aber auch ein kundiger Enthusiast, und wahrscheinlich ein wachender Somnambule, der in seinen principiis rerum naturalium (wovon Fr. Christoph Oettinger 1765 einen deutschen Auszug publicirte, die Philosopheme des Jakob Böhms wieder erneuerte. (S. oben B. II. §. 134. und den Anhang.) Kant hat ihn in seinen Träumen eines Geister-Sehers erläutert durch Träume der Metaphysik (kleine Schriften Tom. II. p. 379.) etwas zu geringschätzig behandelt. — Denn obwohl sich nicht läugnen läſt, daſs Swedenborg seine eignen Visionen und Böhmes Ideen nicht allzuwohl verstand, und noch weniger sich selbst zu deuten vermochte, so möchte es doch einem sinnigen Leser nicht unmöglich seyn, die Lehren, welche beide Männer vortrugen, besser als sie selbst wuſsten, und meinten, zu verstehen und auszulegen. Ein Verzeichniſs von Swedenborgs Schriften findet man bei Ennemoser Geschichte des Magnetism. Leipz. 1819 S. 676.

In Frankreich kämpfte im Allgemeinen dem vernünftelnden Unglauben und Sensualismus, der die Seichtigkeit der Beweise aus der gemeinen Vorstellung einsehend, aber leider nichts besseres wissend und besseres zu finden verzweifelnd, Gott läugnete, oder ignorirte, die Natur ertödtete, und den Menschen entwürdigte, der gefühlvolle und geistreiche, jedoch der strengen Wissenschaft und Methode entbehrende L. C. Marquis de St. Martin, geb. 1743. das Haupt einer Freimaurer-Loge zu Lyon (1775) † 1803.)

† 1803 zu Aunay bei Paris; — den herkömmlichen (atomistisch-chemischen) Ansichten der Aerzte und ihrem gemein-üblichen Verfahren aber insbesondere der lang verkannte, dynamisch und magisch heilende Arzt Anton Mesmer (geb. 1734 † 1815 zu Mersburg am Bodensee) mit aller Kraft, wiewohl damals (im J. 1778—1781—1783) der Zeitumstände wegen ohne Erfolg entgegen.

Der Marquis v. St. Martin, der sich selbst einen Schüler und Anhänger des J. Böhme nannte, gab mehrere Schriften heraus, die zwar durch Innigkeit des Gefühls und Genialität der Einsichten sich vortheilhaft auszeichnen, durch blosse Berufung aber auf innere Erleuchtung die Unerleuchteten nicht zu überzeugen, noch die Sophismen des Unglaubens zu widerlegen und wissenschaftlich aufzulösen im Stande sind.

Die merkwürdigsten seiner Schriften sind: Des Erreurs et de la verité (Lyon 1775. 8.) deutsch übersetzt von Claudius, Halberstadt, 1793. 8. Tableau naturel des rapports, qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers. Edinburg Vol. II. 1782. 8. Deutsch übersetzt 1783 zu Reval u. Leipz. bei Albrecht. — De l'esprit et de l'Esence des choses, 1800. Vol. II. übersetzt von Schubert mit einer Vorrede von Franz Baader, 2 Bde. Leipz. bei Reclam 1811 und 1812. — Magicon; (ein Commentar über das Tableau des rapports, und das Buch De l' esprit et de l' Esence des choses;) Frankfrt. u. Leipz. 1784. — Ferner Le ministere de l'homme d' Esprit wie auch L'homme de desir, (II vol.) Metz. 1802. 8. und Ecce homo, Lpz. 1819. 12mo, und Oeuvres posthumes.

Anton Mesmer, der Wiederentdecker des allgemeinen Wechsellebens durch das All und besonders der magnetischen Heilkraft unter den Deutschen,

nachdem er schon bei seiner Doctor-Promotion in Wien im Jahre 1764 in einer eignen Dissertat. De planetarum influxu den Einflufs der Planeten, besonders aber der Sonne und des Mondes auf die Erde und den menschlichen Körper nachgewiesen, und seit 1773 mehrere wunderbare Curen erst durch die Belegung der kranken Glieder durch den gewöhnlich zubereiteten Magnet, und späterhin durch Auflegung seiner blossen Hand, oder Bestreichung bewirkt hatte, kam das erstemal im Jahre 1778 und dann noch einmal 1781—1784 nach Paris, wo er ein grofses Aufsehen machte, und zuerst eine Gesellschaft von Magnetiseurs stiftete, darin jedoch nicht blos heilkundige Aerzte, sondern auch leider unkundige Laien aufgenommen wurden; der Mifsbrauch, der hierdurch entstand, veranlafste bald eine förmliche Untersuchung durch die medizinische Fakultät, die 1784 ihr Parere durch Mehrheit der Stimmen gegen die neue entdeckte Heilkraft selbst gab, das sie nur gegen den Mifsbrauch derselben hätte geben sollen; Vainier und Jussieû allein erklärten sich gegen den Schlufs der Commission, und zeigten das Fehlerhafte ihres Verfahrens.— Die Gesellschaften der Magnetiseurs zu Paris unter Mesmer, zu Lyon und Ostende unter Barberin, und zu Strasburg unter Puysegur, gingen jedoch nicht auseinander, sondern bestanden bis auf die Zeiten der Revolution fort; und als jetzt mit vielem andern Guten auch die neu entdeckte Heilkraft in Frankreich ausser Uebung und in Gefahr der Vergessenheit kam, wurden seit 1787 die deutschen Männer Bicker, Olbers, Weinhold, Beckmann, Gmelin u. a. ihre Pfleger, und bildeten auch die Wissenschaft derselben aus, Mesmer selbst starb 1815 in der Schweitz. Merkwürdig ist noch, dafs unter den Katholiken Deutschlands schon 1774 — gleichzeitig mit Mesmer, ein sich selbst nicht verstehender, und

auch vom Publicum nicht verstandener Magnetiseur der bekannte Joseph Gassner (geb. 1727, † 1779) auftrat, welcher, wie ehedem (1666) Valentin Greatreak in England durch bloſse Berührung erregend, erschütternd und heilend auf krankhafte Personen einwirkte; — damals den Leuten ein unbegreifliches Wunder, das, weil man es nicht begriff, man geradezu abzuläugnen sich verstockte.

Von Mesmers Schriften selbst ist ausser der obgenannten Dissert. de planetarum influxu Viennae 1764 und einem Memoire sur la decouverte du Magnetisme animal (Paris 1779) addressé à toutes les academies du monde, dann einige Krankengeschichten nichts im Publikum erschienen. — Gassner gab nur ein Büchlein ohne wissenschaftlichen Werth betitelt: Weise, fromm und gesund zu leben, und ruhig zu sterben, oder nützlicher Unterricht, wider den Teufel zu streiten. Augsburg 1775. 8. Darinnen er S. 18. n. XV. seine schwärmerische Lehre von 3erley Gattungen vom Teufel geplagter Menschen als nämlich a) circumsessos, belagerte, und angefochtene; b) obsessos oder maleficiatos, bezauberte, und c) possessos besessene aufstellt.

Anmerk. Wie Gassner auf seine wunderliche Meinung gerieth, „daſs die an den von ihm behandelten Kranken auf sein Wort und ohne Handauflegung in lateinischer (den meisten Kranken unverständlicher) Sprache gemachte Beschwörungen und Gebothe urplötzlich entstehenden und wieder verschwindenden Paroxismen Wirkungen des Teufels seyen:“ — erhellet aus seiner eignen Aeusserung gegen einen bei seinen Regensburgischen Krankenbehandlungen (i. J. 1775 Monat Jun. — Aug.) als Zeuge anwesenden protestantischen Arzt, zu dem er sagte: „Sie sehen, daſs alle meine Befehle genau vollzogen werden; der Mensch thut es wohl nicht, er versteht ja nicht einmal den lateinischen Befehl, auch ist er offenbar hier blos der lei-

dende Theil; und glauben Sie wohl, daſs die Leute mir zu Gefallen, oder einen Spaſs zu machen, so kostspielige weite Reisen unternehmen würden? So muſs es denn also offenbar der Plagegeist seyn, der dem Menschen diese Krankheit verursacht hat, und der sie alsobald auf meinen Befehl im Namen Jesu wieder verursachen oder aufheben muſs!"

So gar keine Ahndung hatte nämlich der Mann, daſs allerdings in jedem Menschen ein doppeltes sey, die Persönlichkeit, und die Natur, und daſs eben seine eigne kräftigere Persönlichkeit die minderkräftige Natur seiner kranken, so wie seine eigne, beherrschen möge. — Die Natur braucht überhaupt den Geist nicht zu verstehen, um ihm zu gehorchen; es ist genug, daſs sie seine Macht fühlt, und dieser sich nicht erwehren kann. — Dann versteht wohl der Leib die eigene Seele, welcher er gehorcht!

Sieh die Piège: „So denke ich über die Gassnerischen Kuren. (1775.) pag. 46. Vergl. C. A. Eschenmaier über Gassners Heilmethode in Kiesers Archiv f. d. thier. Magn. VIII. B. 1. St. S. 86 f.

Unter den Gegnern endlich der seichten Aufklärung in Deutschland, die vorzüglich dem Nikolai und seinen berlinischen Recensenten an der allgemeinen Bibliothek nicht wissenschaftlich, (weil diese ja selbst nichts weniger als wissenschaftlich zu Werke gingen), sondern durch das Schwert des gläubigen Gefühls, geschärft durch genialen eindringenden Witz entgegen kämpften, sind wohl die drei merkwürdigsten, Lavater, Claudius u. Hamann. J. Caspar Lavater, Pfarrer zu Zürich, (geb. 1741 † 1801) nicht gründlich-gelehrt, aber tieffühlend und redlich suchend, mehr gläubig, als kritisch wissend, hat, was seine Denkkraft und Produktionsgabe vermochte, am reinsten und vollständigsten in s. Pontius Pilatus, oder der Mensch in allen seinen Gestalten u. s. w. Zürich 1782 — 1785. 4 Thle. 8. ausgesprochen.

Matthias Claudius, aus Rheinsfeld im Hollstein geb. 1741, † 1815 zu Hamburg) Hamanns und Jakobis Freund, zeigte in seinem Wandsbeckerbothen (Asmus omnia sua secum portans, Hamburg 1775 — 1803. 7 Thle. 8.) eben soviel originale Naivheit und Laune, Einfalt und Biederherzigkeit, als Gefühl, Glaube und Religiosität. — Auch überrascht er den Leser hin und wieder durch geniale Geistesblitze, und tiefsinnige philosophische Gedanken, die um so mehr auffallen, je unerwarteter sie in seinen so schlichten volksmäſsigen Aufsätzen sich darstellen. Jakobi in einem Briefe an Heinse (im I. Bd. seiner gesammelten Schriften S. 339) nennt ihn einen wahren Bothen Gottes, erhaben nur insgeheim, und voll Scherz und Schalkheit im öffentlichen Umgange; aber doch auch treffende und tiefergreifende Worte fallen lassend zu gelegener Zeit und am rechten Orte. Johann Georg Hamann (geb. 1730 zu Königsberg † 1788 zu Münster) der sich den Magus aus Norden nannte, erkannte gleich Lavatern als die höchste Aufgabe der Philosophie, „das Christenthum zu verstehen"; daher er der damaligen deutschen Aufklärung, die ganz offenbar auf Umbildung und Ausklärung des Christenthums in einem schalen mark- und geheimniſslosen Theismus, (als unfruchtbare Anerkennung eines leeren Etre supréme) ausging, unversöhnliche Feindschaft geschworen hatte. — Der wahre Glaube ist ihm Unterlage und Fundament aller Hoffnung, und Beweis alles nicht Erscheinenden; wer diesen hat, (spricht er) weiſs auch, wie er dazu gekommen ist, und hält sich nicht auf mit eiteln Versuchen, andern die Wahrheit desselben einzutrichtern. Die Sprache ist ihm Organon und Kriterium der Vernunft, die Offenbarung nicht ihrer selbst, sondern eines höhern, ja des höchsten Gegenstandes; — aber auch nothwendig die Verführerin unsers Ver-

standes, bis man ihr Geschäft, besser als bisher geschah, erfaſst haben wird. — Der Glaube (gesteht er) kann der Wissenschaft so wenig, als die Wissenschaft des Glaubens entbehren: denn die Philosophie ist aus Seyn und Begriff, wie der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt; so wenig also ein Verstand ohne Sinn Statt haben kann, so wenig würde dem Menschen ein Sinn ohne Verstand nützen. — Beide sind daher nicht etwa nur opposita, sondern auch correlata, und das principium coincidentiae oppositorum hat weit höhern Werth für die Spekulation und befördert sie weit mehr als die gerühmten principia des Widerspruchs und des hinreichenden Grundes u. s. w. Hamanns Styl ist übrigens wahrhaft sybillinisch, und gleicht einem Strome, der immer wieder gegen die Quelle zurückgetrieben wird, was, wie Göthe bemerkt, daher kömmt, weil der Mann, was er in Einheit empfand, imaginirte, und dachte, immer auch zugleich in einem und demselben Redesatz zusammenzufassen sich bemühte; welches unmöglich zu leisten, er eben jeden Augenblick nach allen Elementen greift, dadurch sich eine wunderbare, sehr humoristische Zusammenstellung von Mittheilungen aller Art bildet. S. Göthe: aus meinem Leben, Wahrheit und Dichtung Thl. 3. S. 159—168.

Von Hamanns bald selten gewordenen und erst wenig gelesenen Schriften besitzen wir dermalen 1) eine Blumenlese, veranstaltet von D. Fried. Cramer unter dem Titel: Sybillinische Blätter des Magus in Norden Lpz. 1819. 2) Hamanns Briefwechsel mit Fr. Heinr. Jacobi, herausgegeben von Friedr. Roth in Jacobis Schriften; (Leipz. bei Fleischer 1819.) wozu als Supplement einige Briefe aus dem I. Bde. nachzuholen. — Von der vollständigen Sammlung von Hamanns Schriften, veranstaltet von demselben

Herausgeber, erschienen bis jetzt III. Bände. kl. 8. Berlin, bei Reimer.

§. 127.

Wie die Schriften der Mystiker von Wissenschaftskundigen Lehrern zu benützen seyen?

Wie die Schriften der Mystiker von wissenschaftskundigen Lesern zu benützen seyen? darüber hat sich schon Joannes Charlier, genannt Gerson in seiner Theologia mystica, considerat. 2. ganz vortrefflich geäufsert: Cum fieri possit viros divina expertos deteriores sermocinatores esse, contra vero inexpertos divina meliores rationatores; optandum utique, ut viri scholastici etiam mysticorum scripta non negligant, si forte aggeneretur in ipsis quidam ardor et odor experiendi ea in semetipsis, quae sola fide (traditionali) tenent: sicut e converso optandum, ut mystici, qui devotionem quidem habent minus tamen scientiae et methodus, theologorum doctorum directionem non spernant. Siehe oben Band II. §. 85. Lehrs. 4. —

Leibnitz in der Betrachtung der Cultur der deutschen Sprache §. 14. bemerkt noch überdiefs, dafs die Schriften der Mystiker insgemein reich an eigenthümlichen Worten und kraftvollen Ausdrücken sind, die man ihnen wohl abborgen und zu dem rechten wissenschaftlichen Gebrauch mit grofsem Vortheil verwenden könnte. Sieh Leibn. opp. Tom 6. Part. 2. pag 6. seq.

Ueber das Verhältnifs der Mystik zur Wissenschaft gelten demnach folgende Regeln: 1. dafs die Wissenschaft zwar von Mysterien ausgehen, aber dabei nicht stehen bleiben, sondern sie zu deuten, nicht aber auszuklären oder wegzuraisonniren suchen müsse. Sieh. oben §. 105. 107. 2. Dafs die Wissenschaft die Wunder nicht scheuen noch läugnen dürfe; diese aber durch Angabe ihres geistigen übersinnlichen Grundes

begreiflich zu machen habe. 3. Dafs nicht der Verstand dem Gefühle, und der Begriff dem Glauben, noch auch umgekehrt aufgeopfert, oder auch nur beide als einander entgegengesetzt für immer starr aufser einander gehalten werden sollen; sondern vielmehr miteinander zu vereinigen und zu versöhnen seyen: was nur durch vollendete Wissenschaft möglich ist.

Dritte Epoche; neueste Umbildung und Vollendung der Philosophie als Wissenschaft beginnend mit Kant, und seither glücklich fortschreitend.

A. Reform der Philosophie durch Kants Vernunft-Kritik.

§. 128.

Nothwendigkeit, dafs die Wissenschaft erstlich zwar sich selbst zu begreifen, und also die Skeptik und Sophistik zu besiegen versuchen sollte. Kants, des ersten Veranlassers der Vollendung der Philosophie als Wissenschaft, Charakter und Schriften.

Da also das blofse gläubige Gefühl weder die grübelnde Skepsis überweisen, noch das seichte Geschwätz der raisonnirenden Aufklärung zum Stillschweigen bringen konnte, so war kein anders Mittel mehr übrig, als dafs eben die Wissenschaft selbst, (die der Mensch als einen, ihm seiner Gott ähnlichen Natur wegen, eigenthümlich zukommenden Vorzug doch nimmer mehr weder aufgeben kann, noch soll) versuchte, erstlich zwar, (wo möglich) sich selbst völlig zu begreifen, um alsdann die Sophistik und Skeptik durch klare Ueberweisung ihres Irrthums zu besiegen, und für immer wehrlos zu machen.

Der Mann, der dieses wichtige Geschäft unternahm, und durch eine neue Untersuchung über den

Ursprung unserer nothwendigen und allgemein gültigen Erkenntnisse, dann die Gränzen unsers Erkenntnifsvermögens überhaupt die neue Regeneration der Philosophie einleitete und herbeiführte, war Immanuel Kant, Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg in Preussen, geb. 1724. † 1804.

Kants persönlicher Charakter hat Joh. Gottfr. v. Herder, einer seiner Schüler, und nachmals in mehrern Lehrpunkten sein Gegner in der Metakritik, welche er der Kritik der reinen Vernunft entgegensetzte, also geschildert: „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. In seinen blühendsten Jahren hatte er die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die (wie ich höre) ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene zum Denken gebaute Stirne war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreicheste Rede flofs von seinen Lippen, Scherz, Witz und Laune stunden ihm zu Gebothe; und sein Lehrvortrag war die unterhaltendste Conversation. Mit eben dem Geiste, mit dem Leibnitz, Baumgarten, Crusius, Hume die Metaphysik prüften, und Newton der Physiker die Gesetze Kepplers verfolgte, nahm Kant auch die damals erschienenen Schriften Rousseaus, seinen Emil und seine Heloise, so wie jede ihm bekannt gewordene Entdeckung auf; würdigte sie, und kam immer zurück auf unbefangene Kenntnifs der Natur, und auf moralischen Werth des Menschen; Menschen-, Völker- und Naturgeschichte, Physik, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Lehrvortrag und seine Conversation belebte. Nichts Wissenswerthes war ihm gleichgültig, keine Kabale, keine Sekte, kein Vorurtheil, kein Namen-Ehrgeitz hatte für ihn je den mindesten Reitz gegen die Erweiterung und Erhaltung der Wahrheit. Er ermunterte und zwang angenehm

zum Selbstdenken; Despotism war seinem Gemüthe fremd. — Sein Bild steht angenehm vor mir; — ich will ihm seiner Absicht nach Sokrates nennen, und seiner Philosophie den Fortgang wünschen, daſs nach ausgereuteten Dornen der Sophisterei die Saat des Verstandes, der Vernunft und der moralischen Gesetzgebung reiner und fröhlicher entsproſse.“ Also Herder. Der Geist der Kantischen Philosophie im Allgemeinen ergiebt sich schon aus der Urfrage, mit deren Auflösung sich die Kritik der reinen Vernunft beschäftigt. „Wie nämlich über Gegenstände der Erfahrung synthetische Urtheile a priori möglich seyen?“ — d. h. wie es möglich sey, daſs das Ich aus dem Selbstbewuſstseyn herausgehe, und auſser sich selbst noch eines andern sich bewuſst werde.

So beziehet sich also die Kantische Philosophie einzig und allein auf die Erfahrung; denn sie macht sich, eingestandener Massen, nur allein die Aufgabe, „die Erfahrungs-Welt zu erklären“ folglich nicht das reine und absolute, sondern nur das relative zeitliche und endliche Seyn der Erfahrung durch Angabe eines a priori feststehenden Kanons begreiflich zu machen.

Hätte nun in der That die spekulative Vernunft, wie Kant überall (obschon irrig) voraussetzt, schlechterdings keinen andern und höhern Zweck, als allein zum Behufe der sinnlichen Erkenntniſs, und als nothdürftige Leuchte für dieses irdische Zeitleben uns zu dienen, indem sie uns die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen als Einheit der Erfahrung verstehen lernt; dann müſsten wir freilich (wie dann auch Kant selbst dieses als das lezte Resultat seiner Forschungen unverholt angiebt) aller Ansprüche auf die Vernunfterkenntniſs eines Uebersinnlichen uns begeben, und statt des objektiven, seligmachenden und anschauenden Wissens, uns mit einem empiri-

schen und sentimentalen aus einem subjektiven Bedürfnifse hervorgehenden begrifflosen Glauben beruhigen: d. h. die Vernunft hätte sich selbst mit dürren Worten als Bankrout erklärt; und von eigentlicher Philosophie als anschauender Erkenntnifs eines Absoluten und Unbedingten könnte gar nicht mehr die Rede seyn.

„Wissen also, dafs das Uebersinnliche kein Gegenstand unsers Wissens, sondern nur allein des Glaubens seyn könne." — wäre die ganze, dem Menschen mögliche Weisheit!!! Hume der Skeptiker, der an allem Wissen spekulativ verzweifelte, und der gemeine halbthierische Haufen, der von jeher nichts anders für erkennbar und gewifs hielt, als was er mit seinen 5 leiblichen Sinnen fassen konnte, behielten mithin in der Hauptsache recht!!!

Billig haben also alle, die in den eigentlichen Sinn des Königsberger Weisen eindrangen, sein Lehrgebäude nicht selbst für ächte Philosophie im positiven Sinne, sondern nur für Philosophie im negativen Sinne, d. h. für universalen Protestantismus gegen alle philosophische Anmafsungen des seine eigne Grenzen mifskennenden reflektirenden Verstandes erkannt und gehalten. Denn überall verfährt Kant nur kritisirend, nicht construirend, und beweist die Energie und Ueberlegenheit seines Geistes mehr im negiren als im affirmiren.

Seine Philosophie ist also ihrem eigentlichsten Charakter nach kritisch und negativ: kritisch zwar; denn sie prüft nicht nur die damals angenommene philosophische Dogmatik der Leibnitzisch-Wolfischen Schule, sondern sie untersucht auch den philosophirenden Geist selbst; und die Grenzen seines Vermögens, um die Möglichkeit einer Metaphysik zu erforschen, um die Philosophie, welche sich bei den

Mystikern in einem alles Wissen verachtenden Glauben, bei den Skeptikern hingegen in einem alles Uebersinnliche verläugnenden Unglauben verloren hatte, durch ihr eigenes Organ, die Vernunft wieder zu restauriren.

Die Kantische Philosophie war aber auch nur negativ; weil sie, ohne ein eigenes positives System des Wissens aufzustellen, bloſs allein in formalen logischen und abstrakten Categorien verweilte, ohne je ein lebendiges Gebild hervorzurufen, und also nach dem Einreiſsen der unhaltbaren einseitigen Dogmatik ein neues und besseres an dessen statt wieder aufzubauen.

Nicht als positives Lehrgebäude, wofür es auch sein Urheber nimmermehr ausgab, aber gewiſs als nothwendige Vorbereitungs-Stufe, und als allgemeiner negativer Protestantism, wird mithin das Kantische System, wegen der siegreichen Zerstörung der seichten Beweisgründe der gemeinen Dogmatik in der Geschichte der Wiedergeburt der Philosophie, und ihrer Vollendung als Wissenschaft auf immer Epoche machen.

§. 129.

Detailirte Darstellung des Kantischen Lehrgebäudes.

Kant war nach dem Muster der alten Scholastiker ein ziemlich fruchtbarer Schriftsteller: denn er gab ausser den Hauptwerken der Kritik der reinen Vernunft (Königsberg 1781. 1te Aufl. 1787. 2te hin und wieder veränderte und zum Theil verminderte, zum Theil aber vermehrte Aufl.) Kritik der praktischen Vernunft (1785.) Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786) und Kritik der Urtheilskraft (1787, 1790) — auch noch eine Reli-

gionslehre innerhalb der Grenzen der Vernunft (1793), dann eine Sitten- und Rechtslehre (1797), und endlich eine pragmatische Anthropologie (1798), sammt einer beträchtlichen Anzahl kleiner, theils wissenschaftlicher, theils populärer Gelegenheitsschriften, die theils einzeln, theils in Zeitschriften erschienen, und nach seinem Tode in eignen Sammlungen zusammengedruckt wurden; so wie auch von seinen Vorlesungen über Logik, Pädagogik, Theologie und physische Geographie Auszüge aus Collegien-Heften herausgegeben wurden. — Von dem Heere der Commentarien nichts zu sagen, welche seit 1785, da das Kantische Lehrgebäude durch Joh. Schulzes Erläuterung und Prüfung Celebrität erlangte, das deutsche Publikum betäubten.

In Kants Kritik herrscht übrigens ein doppelter unversöhnter Geist, a) theils der Philosophie, welcher sehr naiv und instinktartig die Vernunft-Idee ausspricht; b) theils der des Systems, welcher hingegen die Idee stets wieder zu ertödten strebt. — Folgendes ist nun der kürze Abriſs des Kantischen Lehrgebäudes nach seinen Haupttheilen geordnet.

I. Von der Begründung und dem Ursprunge der menschlichen Erkenntnisse insgemein, und der synthetischen, der reinen Vernunft insbesondere.

1. Die letztern Gründe alles wesentlichen Wissens und Erkennens sind in der reinen Vernunft aufzusuchen; nicht in dem bloſsen empirischen Denken, welches nur die analytische, nicht die synthetische Erkenntniſs begründet.

2. Alles, was dem Bewuſstseyn nach, Nothwendigkeit ausdrückt, ist a priori, und zur Erkenntniſs der reinen Vernunft gehörig: das Zufällige hingegen und das, was eine bloſse komparative Allgemeinheit

hat, ist a posteriori oder zur Erfahrung gehörig. Jenes heifst rein, dieses empirisch; der Inbegriff der reinen Vernunft Erkenntnisse gibt die Transcental-Philosophie, d. h. die Anticipation des nothwendigen in der sinnlichen Erfahrung.

3. Das Nothwendige, das in der Erkenntnifs der Erfahrung enthalten ist, kann nun nicht selbst wieder aus der Erfahrung abgeleitet werden; denn diese zeigt immer nur das Erscheinende: (was jedesmal ist) nicht das Nothwendige (was allemal seyn mufs), weil es in der Vernunft gegründet ist; das Zufällige hingegen der Erscheinung (was jedesmal anders seyn kann) ist nicht in der Vernunft gegründet, sondern wird dem Gemüthe von aussen gegeben.

4. Jedes gegebene der sinnlichen Wahrnehmung ist ein mannigfaltiges vor- und nach-, dann aufser und nebeneinander, d. h. ein zeitlich- und räumlich-seyendes. Der Raum ist folglich die nothwendige Bedingung oder Form der äussern Anschauung, die Zeit hingegen, die der innern Anschauung insbesondere, und aller Anschauung überhaupt.

5. Beide, Zeit und Raum, sind Formen a priori; also reine, nicht empirische Anschauungen: folglich weder etwas objektives durch die Empfindung wahrnehmbares; noch auch blofse abstrakte Begriffe; da alle einzelnen Zeiten und Räume selbst erst durch die Voraussetzung jener reinen Anschauungen möglich werden.

6. Als Bedingung der sinnlichen Anschauung haben jedoch Zeit und Raum nur Gültigkeit und Bedeutung in Hinsicht auf sinnliche Objekte; jenseits der Erfahrung hingegen sind sie Inhaltsleer. Denn was den Formen der Zeit und des Raumes als das seyende (das Ding an sich) zum Grunde liegt, ist für uns schlechthin unerkennbar.

7. Es sind daher wohl **Dinge an sich** ausser uns, wir mögen aber nun und nimmermehr erfahren, wie und was sie etwa an sich seyn mögen. Denn die Dinge erscheinen uns niemal wie sie an sich selbsten sind, sondern immer nur in den Formen unserer subjektiven Anschauung von Zeit und Raum.

8. Zeit und Raum sind daher die äussersten Grenzen des sinnlichen Erkenntniſs-Vermögens.

§. 130.

Fortsetzung.

II. Von der Sinnlichkeit insbesondere.

1. Die Sinnlichkeit trägt überhaupt den Charakter von Receptivität, Passivität und Afficirbarkeit. Sie faſst nämlich den gegebenen mannigfaltigen Stoff auf, und bringt ihn ins Bewuſstseyn. Sie ist übrigens unmittelbar auf die gegenwärtige Wahrnehmung eingeschränkt und vom Auffassen des einen Theils ihres Gegenstandes zum Andern übergehend. (Apprehension des Mannigfaltigen der Anschauung.)

2. Das Vermögen einen Gegenstand auch ohne dessen unmittelbare (leibliche) Gegenwart sich in der Anschauung vorzustellen, heiſst Einbildungskraft.

3. Sie ist empirische Einbildungskraft, in wie ferne sie den Stoff von der Sinnlichkeit empfangend, nur allein vergangene Vorstellungen ins Bewuſstseyn zurückruft, und sie zu neuen Ganzheiten (Totalitäten) verbindet. Ihr dreifaches Geschäft ist das Apprehendiren nach dem Gesetze der Stättigkeit; das Reproduciren, nach dem Gesetze der Ideen-Association (Bilderverbindung); und das Synthetisiren; nach dem Gesetze der Verwandtschaft.

4. Als reine Einbildungskraft hingegen ist sie selbstthätige ursprüngliche, d. i. a priori gegebene Verbindung der einzelnen reinen Anschauungen aller

Zeit- und Raumtheile, als einer unendlichen Zeit und eines unendlichen Raumes, dadurch die Möglichkeit der mathematischen Erkenntnifse a priori begründet wird. Diese reine Einbildungskraft ist bestimmend und nicht wie der Sinn und die empirische Einbildungskraft blofs bestimmbar.

§. 131.

Fortsetzung.

III. Von dem Verstande.

1. Alles, was die Sinnlichkeit empfindet und wahrnimmt, dann die Einbildungskraft vor oder nachbildet, (producirt oder reproducirt) das wird endlich durch (die synthetisirende) Thätigkeit des Verstandes, die im Einordnen, Verbinden, Trennen des Mannigfaltigen der sinnlichen Wahrnehmungen unter gewifse Klassen der Begriffe (Kategorien) besteht, objektiv erkannt. — Der Verstand ist demnach das Vermögen des Geistes, wodurch die Mannigfaltigkeit auf die Einheit reducirt wird.

2. Die Reduction oder Synthesis des Mannigfaltigen zur Einheit im Bewufstseyn heifst eben der Begriff.

3. Die Begriffe sind rein, wenn sie nur eine Art und Weise der Verbindung des Stoffes aufdrücken, empirisch hingegen, wenn sie zugleich das durch die Anschauung gegebene Mannigfaltige mit enthalten.

4. Reine Begriffe ohne Anschauungen sind leer, reine Anschauungen ohne Begriffe sind blind.

5. Die vier ursprünglichen Verbindungsweisen, wornach der selbstthätige Verstand den angeschauten mannigfaltigen Stoff der sinnlichen Wahrnehmung zur Einheit des Begriffes verbindet, sind die Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Moda-

lität

lität, von denen jede wiederum 3 untergeordnete Bestimmungen, (Modifikationen) enthält.

6. Diese ursprünglichen 12 Verbindungsweisen des Verstandes sind die nothwendigen Formen aller möglichen Begriffe; und mithin die nothwendigen Bedingungen alles Denkens. Sie enthalten aber keine Erkenntnisse der Gegenstände an Sich: denn sie haben, abgesehen von der Beziehung auf Zeit und Raum, nicht die mindeste Bedeutung. Da nun Zeit und Raum, blosse Anschauungsweisen sinnlicher Gegenstände sind, so können auch die Kategorien einzig und allein zur Bestimmung sinnlicher Gegenstände angewandt werden.

§. 132.

Fortsetzung.

IV. Von den Grundsätzen des Verstandes.

1. Die Kategorien in Beziehung auf Zeit und Raum, und folglich in ihrer möglichen Anwendbarkeit auf sinnliche Gegenstände aufgefaſst, geben die Grundsätze des reinen Verstandes a priori.

2. Der erste Grundsatz der analytischen Urtheile ist der Satz des Widerspruches; der Grundsatz hingegen der synthetischen Urtheile ist jener der synthetischen Einheit der ursprünglichen Apperception, „daſs nämlich alle Gegenstände als angehörig demselben Weltganzen der Erfahrung, und folglich das subjektive Ich sowohl, als auch die demselben gegenüberstehende Welt als zweitheilige Erscheinung und Produkt des einen und selbigen an Sich zu achten seyen.“ Kritik der rein. Vern. Elementar-Lehre II. Th. I. Abth. I. Buch. 2. Hauptst. §. 16—18.

Anmerk. Dieses ist der eigentliche lebendige und unsterbliche Punkt der Vernunft-Kritik, wo Kant in der That das Wahre wie im einen Blicke sah, und aussprach, (wiewohl er es leider nicht festzuhalten wuſste,) und woraus endlich im

Verfolge der Zeit das Identitäts-System, oder die Alleins-Lehre der sich selbst wissenschaftlich begreifenden Vernunft hervorging.

3. Aus dem obersten Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception, d. h. aus der Erkenntnifs der ursprünglichen absoluten Identität vom entgegengesetzten Denken und Seyn, Begriff und Wesen, wodurch allein synthetische Urtheile a priori und folglich ein nothwendiges von der Erfahrung unabhängiges und diese selbst erst möglich-machendes und bedingendes Wissen erzeugt wird, und zu Stande kommt; gehen alsdann als untergeordnete Grundsätze die vier Grundsätze des reinen Verstandes hervor.

4. Diese 4 Grundsätze der 2ten Ordnung, enthaltend den Kanon aller sinnlichen Erfahrung, sind: a) der Grundsatz der Quantität, oder das Axiom der räumlichen Anschauung „dafs alle Erscheinungen ihrer räumlichen Anschauung nach extensive Gröfsen seyen." — b) Der Grundsatz der Qualität oder die Anticipation aller Wahrnehmung, „dafs in allen Erscheinungen das Reale, welches in der Empfindung dem Gegenstande entspricht, eine intensive Gröfse, d. h. einen bestimmten Grad der Energie oder Kraft-Aeusserung habe. c) Der Grundsatz der Relation, oder der Grundsatz der Analogie aller Erfahrung, „dafs alle Erscheinungen ihrem Daseyn nach a priori unter bestimmten Regeln ihrer gegenseitigen Zeitverhältnisse stehen." — Diese Regeln sind: 1. Der Grundsatz der Inhärenz oder Substantialität, aussprechend das nothwendige Zugleichseyn des Beharrlichen und des Wandelbaren; 2. der Grundsatz der Dependenz, oder Causalität, aussprechend das nothwendige Aufeinanderfolgen von Ursach und Wirkung; 3. der Grundsatz der Communication oder Wechselwirkung, aussprechend das nothwendige ineinander

Wirken aller Dinge, die zum Ganzen der zeitlichen Erscheinung gehören und dadurch jeder Sprung, jeder Zufall, und jedes Verhängniſs ausgeschlossen werden. — d) Der Grundsatz der Modalität, oder das Postulat alles Denkens, daſs alles erkennbare zu dem erkennenden Subjekte in irgend einem Verhältnisse als mögliches, wirkliches oder nothwendiges stehen müsse.

§. 133.

Fortsetzung.

V. Von der theoretischen Vernunft und ihren Ideen, wie auch von der Unmöglichkeit aller Metaphysik als reeller Erkenntniſs des Uebersinnlichen.

1. Nun strebt zwar der menschliche Geist mittelst der Vernunft als des Vermögens der Schlüsse vom Bedingten zum Unbedingten und vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen aufzusteigen; indem er die drei Grundsätze der Relation bis zum unbedingten erweitert, und a) mittelst der kategorischen Schluſsweise nach dem Grundsatze der Inhärenz ein absolut-letztes Subjekt, das nicht mehr bloſses Prädikat seyn kann; b) mittelst der hypothetischen Schluſsweise nach dem Grundsatze der Causalität eine letzte höchste Voraussetzung oder Grundursache, und endlich c) mittelst der disjunktiven Schluſsweise nach dem Grundsatze der Communication eine absolute Ganzheit (Totalität) die nicht abermal Theil einer andern Ganzheit ist, sondern vielmehr die gesammte Vielheit als unbedingte Einheit in sich begreift, — folgert und postulirt.

2. Es liegen demnach wirklich a priori in der reinen Vernunft die drey Ideen: a) eines absoluten Dinges an sich, sowohl objektiv als subjektiv betrachtet; jenes als Gegenstand der Ontologie, dieses als Gegenstand der Psychologie; b) eines höchsten und unbedingten Realgrundes alles seyenden: die Idee der Gottheit, als Gegenstand der Theologie; c) einer absoluten

Totalität aller Erscheinungen; die Idee eines Weltganzen, der Gegenstand der Kosmologie: — welches eben die Elemente aller Metaphysik sind.

3. Allein da diese Vernunft-Ideen bloſse obgleich nothwendige Begriffe sind; Begriffe aber, deren Realität durch keine korrespondirende Anschauung in der Wirklichkeit verbürgt wird, an sich immer leer bleiben, so kann auch die Metaphysik als reale Vernunft-Erkenntniſs des Uebersinnlichen und Unbedingten, als wovon keine unmittelbare Erfahrung möglich ist, nimmermehr realisirt werden.

4. Unmöglich ist also eine Ontologie, als reale und objektive Vernunft-Erkenntniſs des Dinges an sich. Denn das reine Ding an sich kommt in keiner unmittelbaren Anschauung vor, und ist also unerkenntlich, und alle angeblichen Prädikate desselben sind entweder nur logische und formale Bestimmungen seines Gedachtwerdens nicht seines Seyns, oder sie sind von der Sinnlichkeit entlehnt, und also dem Dinge an sich nicht angehörig.

5. Eben so ist die rationale Psychologie, (deren Gegenstand das Ding an sich subjektiv betrachtet, d. h. die Seele nicht als Erscheinung im Bewuſstseyn, sondern als der Grund dieser Erscheinung ist;) — reinunmöglich. Denn was die Seele, abgesehen von ihrer Erscheinung, als Ding an sich seyn möge, ist schlechthin kein Gegenstand menschlicher Erkenntniſs und Wissenschaft.

6. Eben so unmöglich ist die rationale Cosmologie, da die Prädikate unserer Sinnen- und Erscheinungswelt sich auf das Weltall als Ding an sich nicht übertragen lassen, ohne sich dabei in unauflösliche Antinomien, über die Begrenztheit oder Grenzenlosigkeit des Alls, über die endliche oder unendliche Anzahl seiner Bestandtheile, und über die Zeitlichkeit

oder Zeitlosigkeit des Entstehens und der Fortdauer desselben zu verwickeln.

7. Endlich ist auch eine rationelle Theologie unmöglich, da von Gottes Daseyn keine Anschauung noch Demonstration möglich ist, und auch seine Wesenheit nach endlichen Kategorien-Begriffen unmöglich erfaſst werden kann.

8. Das subjektive, nie zu erfüllende Streben der Vernunft, „die Erkenntniſs der Sinnenwelt oder der Wirklichkeit und Endlichkeit bis zu ihren letzten Bedingungen, (die im Unendlichen liegen, das unserer Erkenntniſs schlechthin unzugänglich ist) zu verfolgen," — kann demnach keinen andern Zweck haben, als nur allein das Spiel des Verstandes stets in ununterbrochener Thätigkeit zu erhalten; d. h. durch Vorhaltung eines absoluten, das ihn ewig flieht, zu verhindern, daſs er seine Forschungen je für geendet ansehe.

9. Die Ideen der Vernunft haben also zwar durchaus keinen constitutiven Nutzen für die Erweiterung unserer Erkenntniſs über die Schranken der möglichen Erfahrung unserer Sinne hinaus; aber doch einen regulativen Gebrauch für die Naturforschung, und einen religiösen für das praktische Leben.

§. 134.

Fortsetzung.

VI. Von der Naturphilosophie.

1. Von allen metaphysischen Wissenschaften bleibt also nichts übrig, als allein der a priori feststehende Kanon der Erfahrung, und die formelle Vernunft-Erkenntniſs der Materie, die zwar als Ding an sich in der Erfahrung nicht nachgewiesen werden kann, ihr aber doch nothwendig zu Grunde liegt. Diese Erkenntnisse zusammen-

genommen geben den Inbegriff einer Naturphilosophie. die zwar von der Erfahrung nicht abgeleitet ist, aber doch auch nur zur Anticipation der sinnlichen Erfahrung dient.

2. Die Materie, der Gegenstand der Naturphilosophie läfst sich nur durch die Merkmale der Bewegung bestimmen, weil der äussere Sinn nur durch Bewegung afficirbar ist. Die Naturphilosophie als bestimmend die Materie a priori ist also Bewegungs-Lehre, (Phoronomie.)

3. Die Bewegung ist nun a) in Hinsicht auf Quantität reine stättige Gröfse, und folglich der erste Theil der Naturlehre reine mathematische Phoronomie; b) in Hinsicht auf Qualität ursprüngliche Kraft und folglich der zweite Theil Dynamik; c) in Hinsicht auf Relation als bewegt, und durch den Stofs (Impulsus) Bewegung mittheilend; folglich der 3te Theil Mechanik; d) endlich in Hinsicht auf Modalität als Gegenstand der Erfahrung im Raume und in der Zeit; folglich der 4te Theil Phänomenologie.

4. Die Materie als das im Raume erscheinende, und denselben erfüllende wird erzeugt und erhält sich durch zweierlei entgegengesetzte Richtungen der bewegenden Kraft, durch Anziehung nämlich, und durch Abstofsung: jene ist Ursache der Annäherung und Cohäsion, diese der Entfernung und Ausdehnung, beide zusammen endlich der Raum-Erfüllung.

5. In wieferne die Materie keine andere Bestimmungen als die der äussern Raumverhältnisse, z. B. der Länge, Breite und Tiefe hat, ist sie eine blofse äussere Erscheinung, die als solche wohl gar kein inneres hat; denn das Innere der Materie ist wohl gar nicht materiel; d. h. ist wohl gar als etwas durch äussere Raumverhältnisse nicht be-

stimmbares, sondern (vielleicht) dem Geiste viel gleichartiger, als man insgemein dafür hält.

6. Die Veränderungen der Materie als eines räumlich bestimmbaren sind daher auch einzig durch Bewegung gesetzt und haben ihren Entstehungsgrund in äussern Ursachen; denn die Materie als solche ist träge und leblos ohne innern Bestimmungs-Grund, (ein Aggregat von leblosen Atomen, nicht ein System lebendiger Monaden.)

§. 135.

Fortsetzung.

VII. Von der praktischen Vernunft der Freiheit und der Urtheils-Kraft.

1. Jedoch der Mensch fragt nicht blofs, „was kann ich wissen?" er fragt noch viel angelegentlicher, „wss soll ich thun, und was darf ich hoffen? Denn er ist nicht blofs ein beschauliches (theoretisches) Vernunft-Wesen, erkennend nach den Gesetzen des Verstandes das durch Zeit und Raum Bestimmbare; er ist auch ein sittlich handelndes (praktisches) Vernunft-Wesen, das durch den Vorzug der freien Selbstbestimmung über die Natur-Nothwendigkeit und den Zwang der Gesetze der äussern oder sinnlichen Welt erhoben ist.

2. Das zugleich Bestehen des Gesetzes der Natur-Nothwendigkeit mit der sittlichen Freiheit wird dadurch begreiflich, dafs alle Erscheinungen zwar, auch die der menschlichen Handlungen, unter dem Naturgesetze der Causalität (Ursächlichkeit) befangen bleiben; dagegen der (intelligible) Charakter des Handelnden selbst durchaus nur dem Gesetze der eignen Freiheit und Selbstbestimmung gehorchet.

3. Das Verbindende des theoretischen Wissens, welches nothwendig, und des praktischen

Handelns, welches frei ist, ist das theoretisch-praktische Urtheilen, in welchem sich Naturnothwendigkeit und sittliche Freiheit durchdringen.

4. Das höchste Princip der teleologischen (Naturbetrachtenden) der praktischen, das Ideal der Sittlichkeit und der ästhetischen das Urbild der Schönheit vor Augen habenden, und das besondere endliche oder erscheinende darunter subsumirenden Urtheilskraft ist die objektive und subjektive, reelle und ideelle, theoretische und praktische, natürliche, sittliche und künstlerische Zweckmäſsigkeit.

5. Das wahre oder Wirkliche, was ist und wird durch Naturnothwendigkeit, die bewuſstlos zweckmäſsig producirt, zeigt am deutlichsten, was seyn oder werden soll durch Sitte und Kunst, um mit Freiheit und Besonnenheit, nach bestem Wissen und Gewissen, das Naturprodukt zu reinigen und zu vervollkommnen, theils zum Behufe der reinen Güte, theils zum Behufe der reinen Schönheit, die der Geist anstrebt.

6. Weil jedoch Natur und Geist, beide um ihrer selbst willen, und obschon nebeneinander und füreinander in Beziehung, aber doch nicht absichtlich wegen einander da sind, so gewährt die teleologische Naturansicht dennoch keine objektive Erkenntniſs und die Erklärung aus Endursachen kann keinen Naturforscher von der viel lästigeren Angabe der wirkenden Ursachen entheben und befreien.

7. Wenn übrigens auch keine Wirklichkeit der Idee je vollkommen entsprechen wird, noch kann; so ist doch deſswegen die Analogie zwischen beiden nicht gänzlich zu läugnen und noch viel weniger in künstlerischer oder sittlicher Hinsicht das Streben nach Verähnlichung der Wirklichkeit mit der Idee als unmöglich und verzweifelt je aufzugeben,

§. 136.

Fortsetzung.

VIII. Von dem Sittengesetze und dem Glauben an Gott.

1. Das Bewufstseyn der praktischen Vernunft, (die lehrt, was der Mensch soll, damit er gut seye) zum Gesetz erhoben, ist das Sittengesetz, welches als Gesetz für den freien Willen die Triebfeder der Selbstliebe sowohl als des Eudämonismus verschmäht.

2. Das Sittengesetz als Bestimmungsgrund des reinen Willens, d. h. als absolutes Sollen gedacht, abstrahirt vielmehr von aller Materie, d. h. von allem, was Gegenstand des rein-sinnlichen oder sinnlich-verständigen Begehrungsvermögen seyn möchte; und enthält weiter nichts als die Form der allgemeinen Gesetzgebung, „was der Vernunft gemäfs allgemein seyn soll"; und folglich durch die Freiheit des Menschen unbedingt zu realisiren ist.

3. Die höchste und allgemeinste Vorschrift des Sittengesetzes lautet daher: „Handle überall und allemal so, dafs die Maxime deines Willens durchgehends als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung angenommen werden könnte.—

4. Wo diese Vorschrift mit Freiheit, d. i. aus Selbstbestimmung befolgt wird, da ist wahrhaft reiner und guter Wille; wo hingegen das Gesetz als lästige Pflicht erscheint, wohl gar der Gehorsam gegen dasselbe durch eine äussere Triebfeder erzwungen werden mufs, da ist nicht mehr reiner, sondern pathologisch-afficirter Wille.

5. Eigentliche reine Moralität, oder sittliche Tugend ist nur dort, wo allein das Sittengesetz die freien Handlungen autonomisch bestimmt, wo hingegen auch noch ein materieller Beweggrund auf den Entschlufs einwirkte, das ist schon Heteronomie, und die Tugend wird nicht mehr ganz uneigennützig geübt.

6. Das sittlich-Gute, der Gegenstand der praktischen Vernunft, ist nichts empirisches, oder vom subjektiven Geschmacke abhängiges, kein Gegenstand der sinnlichen Lust, kein Ziel der technisch-pragmatischen Klugheit, sondern etwas allgemeines, für alle Menschen gleich nothwendiges, und etwas, das um seiner selbst willen seyn soll.

7. Die Aufnahme des Sittengesetzes in die praktische Denkart und folglich zur beständigen Maxime der freien und besonnenen Handlungen eines Vernunft-Wesens erzeugt Achtung für das also handelnde Subjekt, welche Achtung als unmittelbar aus dem Bewufstseyn der Herrschaft des Sittengesetzes über die Neigungen hervorgehend, kein pathologisches, sondern nur ein eigentlich moralisches Gefühl ist, und als solches selbst wieder eine Quelle moralischer Handlungen wird.

8. Da hier in diesem irdischen Leben weder die vollkommene Realisirung des Sittengesetzes, so lange die Sinnlichkeit, welche ein anderes und entgegengesetztes Interesse hat, nicht vollkommen unterdrückt werden kann, weder die durchgängige Harmonie zwischen innerer Würdigkeit, (Tugend) und äusserer Glückseligkeit je realisirt werden kann, (da die Tugend und äussere Glückseligkeit, weder analytisch noch synthetisch nothwendig miteinander verbunden sind, gleichwohl aber die Vernunft diese Harmonie nothwendig und unbedingt erfordert:) so mufs es also für das endliche Vernunft-Wesen nach diesem sinnlichen, zeitlichen und vergänglichen Leben, ein anderes übersinnliches, ewiges, und unsterbliches Leben geben.

9. Das Sittengesetz verbürgt demnach das Daseyn eines Gottes, als allerhöchster Vernunft, weil nur unter der Voraussetzung eines Gottes, der die höchste Vernunft ist, die Uebereinstimmung

der sinnlichen Natur mit dem geistigen Sittengesetze, und das endliche gerechte Gleichmaſs von äusserer Glückseligkeit mit innerer Würdigkeit in einem zukünftigen bessern Leben zu erwarten steht.

10. So nothwendig es also dem Menschen ist um seiner eignen Sittlichkeit willen, (damit er an der Möglichkeit des endlichen Gelingens dessen, was absolut seyn soll, nicht verzweifele;) jene geforderte Harmonie gläubig und zuversichtlich vorauszusetzen, eben so nothwendig ist es ihm, (wenn er je ein guter Mensch seyn soll) an das Daseyn Gottes zu glauben, obschon dasselhe für die bloſse theoretische Vernunft unerweislich ist und bleibt.

Anmerk. So führte dann endlich (nach Kant) das Sittengesetz zur Religion, und die Theologie, sonst die Mutter, wurde ihm zufolge aus der Moral, (welche ehedem für ihre Tochter galt,) geboren!

§. 137.

Fortsetzung.

IX. Von der Sitten- und Rechtsverfassung erscheinend in den beiden Organismen der Kirche und des Staates.

1. Zu aller Gesetzgebung, sie mag nun innere oder äussere Handlungen, und diese entweder a priori durch bloſse Vernunft, oder durch die Willkühr eines andern vorschreiben, gehören 2 Stücke, ein Machtgeboth, welches die Handlung zur Pflicht macht, und eine Triebfeder, die den Willen zu dieser Handlung bestimme.

2. Eine Gesetzgebung, welche die Handlung selbst zur Pflicht, und diese Pflicht selbst wieder zur Triebfeder macht, heiſst eine ethische oder Sittengesetzgebung; diejenige aber, welche auch eine andere Triebfeder als die Pflicht zuläſst, heiſst eine juri-

dische oder äussere Rechts - Gesetzgebung. Diese letztere begnügt sich äussere Legalität (Gesetzmäſsigkeit) zu erzwingen; jene hingegen besteht durchaus auf absoluter, innerer Moralität, (Gewissenhaftigkeit). Die ethische Gesetzgebung kann auch innere Gesinnungen zur Pflicht machen; die juridische gebiethet nur äussere Handlungen, und läſst die innern Gesinnungen frei.

3. Ein organischer Gesammtverein derselben Religionsgenossen zur äussern und innern Aufrechthaltung der allgemeinen Sittlichkeit unter ethisch-juridischen Zwangsgesetzen in der Form eines ganz geistigen Gottesstaates auf Erden, heiſst die Kirche; die als Sittenanstalt, zuvörderst zwar eine äussere Zwangsmacht; jedoch nur zum Behufe der Sittlichkeit ist.

4. Eine Handlung ist gerecht (justa), die nach der Maxime des zugleichBestehens der Freiheit der Willkühr eines jeden mit Jedermanns Freiheit möglich ist; ungerecht (injusta), die dieser Maxime zufolge unmöglich ist.

5. Da die Vernunft sagt, daſs die Freiheit eines jeden durch die Freiheit aller übrigen beschränkt seye; so sagt sie zugleich, daſs, wenn Jemand seine Freiheit nicht selbst hierauf beschränken wolle, (wie er freilich nach dem Sittengesetze sollte) derselbe von andern auch thätlich dahin dürfe beschränkt werden.

6. Das strenge Recht (jus strictum) ist also allemal vor der Vernunft ein Zwangsrecht: allein da es sich in der Wirklichkeit wohl öfter fügen möchte, daſs demjenigen, dem das Recht zusteht, für sich allein die wirksame Macht zu zwingen mangeln dürfte; so war es nothwendig, eine Verfassung einzuführen, darinnen durch den Beistand der öffentlichen Macht allemal nur derjenige ohne Ansehen der Person und des Vermögens Recht behält, der Recht

hat. Eine solche Verfassung heiſst der Staat als öffentliche Rechtsanstalt zur Aufrechthaltung der persönlichen Sicherheit und Freiheit, dann der Rechte und des Eigenthums.

7. Der Inbegriff der Rechte und Gesetze für ein Volk, oder eine Gesammtheit von Völkern im Verbande eines organischen Gesammtlebens, dadurch dieser ihr wechselseitiger Einfluſs regulirt, und einem jeden Individuum und einer jeden Gesammtheit seine besondere Sphäre der Thätigkeit angewiesen wird, auf daſs die Freiheit des einen mit der Freiheit aller übrigen innerhalb gesetzlichen Schranken bestehen möge; heiſst das öffentliche in einem Staate bestehende bürgerliche Recht (jus civile).

8. Mit der Schlieſsung und Errichtung des bürgerlichen Staates erhält das natürliche Recht, das ausser dem nur problematisch und precär seyn würde, erst seine wirkliche äussere Sanktion und vollkräftige Gültigkeit.

§. 138.

Beurtheilung des Kantischen Lehrgebäudes im Ganzen, und nach allen seinen Haupttheilen insbesondere.

Schon oben §. 128. ist bemerkt worden, daſs Kant selbsten bei Festsetzung des Begriffes der Philosophie und des wahren Wesens des Wissens gerade dasselbe begegnete, was er an Hume tadelte, daſs er nämlich die Frage, von der Gewiſsheit des Wissens aus reiner Vernunft nicht allgemein genug erfaſste, sondern anstatt überhaupt zu fragen, was wir a priori wissen mögen, nur darauf sich beschränkte zu fragen, wie synthetische Urtheile a priori über Gegenstände der Erfahrung möglich wären; — wodurch er nicht nur der Ver-

nunft eine viel zu niedrige Aufgabe (nämlich die bloſse Erklärung der Erfahrungswelt) anwies, sondern ihr auch schon eben dadurch in vorhinein alle Möglichkeit der Erkenntniſs des Uebersinnlichen absprach; daſs aber hiemit alle Skeptiker sowohl als alle Blindgläubige gewonnenes Spiel erhielten und daſs das neue kritische Lehrgebäude selbst nach den besten Berichtigungen, deren es fähig ist, immer nur Philosophie im negativen Sinne, als allgemeiner Protestantismus gegen die philosophischen Anmassungen des seine eigne Gränzen miſskennenden vernünftelnden Verstandes seyn konnte: ist wohl offenbar. —

Als spezielle Kritik kömmt noch nachzutragen:

1. In Betreff der Begründung und des Ursprunges unserer Etkenntnisse, dann der Theorie der Sinnlichkeit des Verstandes: a) daſs zwar Kants Philosophie das Verdienst habe, wirklich Idealismus zu seyn, in so ferne sie nämlich erweist, daſs weder der Begriff für sich allein, noch auch die Anschauung für sich allein Etwas seyn könne, indem ja die Anschauung für sich allein blind, der Begriff aber für sich allein leer seye, und daſs die Identität beider im unmittelbaren Bewuſstseyn, welche gemeine Erfahrung heiſst, eben so wenig eine wirkliche Erkenntniſs gebe, sondern nur das Negative ihres Wesens bestimme; b) daſs es daher um so vielmehr zu verwundern und zu bedauern seye, daſs diese Philosophie sogleich wieder in absolute Endlichkeit und Subjektivität zurückfalle, indem sie 1. den Verstand und die Sinnlichkeit mit ihren Formen zwar zu etwas Subjektivem, aber in dieser Gestalt doch zu etwas Positivem und Absoluten macht; und daher auch 2. jene endliche Erkenntniſs der Erfahrung für die dem Menschen einzig-mögliche erklärt,

und der Vernunft desselben alle höhern Erkenntnisse des Unendlichen und Uebersinnlichen abspricht.

2. In Hinsicht auf die Beweisführung gegen die Möglichkeit jeder Metaphysik als Erkenntniſs des Uebersinnlichen, genüget die Bemerkung, „daſs Kant zwar allerdings siegreich das gänzliche Unvermögen des raisonnirenden Verstandes, ein Uebersinnliches nach seinen Categorien-Formen zu begreifen, gezeigt habe; daſs aber daraus weiter nichts gegen die Absolutheit der Vernunft-Ideen folge, als daſs Kant beständig die Vernunft-Ideen mit den leeren Verstandes-Begriffen verwechsle, und von jenen behaupte, was nur von diesen wahr ist.

3. Von der Kantischen Naturphilosophie fällt in die Augen, daſs sie so wie sein Kanon der Erfahrung lediglich formal und abstrakt; folglich zur Deduktion des Realen der Erfahrung durchaus und völlig untüchtig seye. — In der Kritik der teleologischen und ästhetischen Urtheilskraft berührt Kant zuerst, wie durch einen genialen Instinkt geleitet, die Identität der blinden Naturnothwendigkeit und der schauenden Vernunft, vermag sie aber leider nicht gehörig festzuhalten.

4. Eben derselbe Formalismus, wie in der Naturphilosophie zeigt sich auch wieder in der Metaphysik der Sitten; denn a) wird diese zuvörderst auf ein kategorisches Sollen der Vernunft gebaut, nachdem doch dieser zuvor theoretisch alle objektive Realität ist abgesprochen worden: b) wird als die höchste Sittenvorschrift eine Formel aufgestellt, die nicht nur gar keinen realen Inhalt hat, sondern auch gegen jeden darunter zu subsumirenden Inhalt sich vollkommen gleichgültig verhält. c) Wird durch die Forderung „von der Reinheit seiner Absicht (seine Pflicht bloſs um der Pflicht willen gethan zu

haben), sich selbst zu überzeugen," ein Hinschielen auf seine eigene vorgebliche Würdigkeit herbeigeführt, das der Unbefangenheit der Tugend nicht anders als höchst nachtheilig seyn kann.

5. In der Theologie wird a) Gottes Seyn, gerade das unmittelbare Gewifseste der vernünftigen Erkenntnifs, hier um eines bloſsen subjektiven Bedürfnisses willen und wahrlich wegen eines Zweckes postulirt, dessen Realisirung nur einem Sinnenwesen wichtig seyn kann; b) wird endlich gar noch mit dürren Worten gebothen, um jenes subjektiven Bedürfnisses willen — beinahe heuchlerisch — an einen Gott zu glauben, d. h. praktisch zu handeln, als wenn ein Gott wäre, dessen Daseyn nach Kants Philosophie als für die theoretische Vernunft unerweislich angenommen wird, gleich als könnte man etwa gegen seine eigene theoretische Ueberzeugung praktisch ein anders glauben, oder als wäre es schon genug, nur äusserlich zu thun, als glaubte man, dafs Gott ist.

6. In Hinsicht der praktischen Philosophie ist es abermal ein gewisser Mifsstand, und zeigt von der Mangelhaftigkeit des Kantischen Lehrgebäudes, dafs die ganze praktische Philosophie der theoretischen, nur als ein nothdürftiges Nebengebäude (propter instantem necessitatem) angefügt worden ist; übrigens aber in gar keiner organischen und innern Verbindung mit dieser steht. Denn woher auf einmal die objektive Gültigkeit des Gewissens, wenn die Vernunft überhaupt bloſs etwas subjektives ist?

7. In der Politik endlich ist es eine viel zu dürftige Ansicht des Staates, ihn bloſs als Rechts-Anstalt aufzufassen, denn dadurch, dafs derselbe für die Sicherheit und Freiheit der Personen,

des

des Rechtes und des Eigenthums seiner Bürger im Ganzen und Einzelnen sorgt, hat dasselbe doch immer erst die Hälfte der wesentlichen Bestimmung erfüllt; wenn derselbe nicht auch noch alle die allgemeinen Anstalten für die gröſst-möglichste Wohlfahrt des bürgerlichen Gesammtlebens trifft, welche die Bildung und Veredlung der Menschheit erfordert, ohne jedoch dabei die Freiheit oder die Rechte der Einzelnen sammt und sonders zu beeinträchtigen.

Anmerk. Als Zugabe kann ich mich nicht enthalten, hier eine Stelle aus Göthe's Beiträgen zur Naturwissenschaft I. Bd. II. Heft. S. 104 einzurücken, darinnen der verehrte Greis erzählt, wie diese Philosophie auf ihn eingewirkt, und was ihm an derselben besonders gefallen und miſsfallen habe.

„Mit einiger Aufmerksamkeit konnte ich bald bemerken, (sind Göthe's Worte) daſs durch Kant die alte Hauptfrage der Philosophie sich erneuerte: Wieviel unser Selbst, und wieviel dagegen die Aussenwelt zu unserm geistigen Daseyn, d. h. zu unserm Wissen und Erkennen beitrage?

„Ich selbst zwar kam nie in Versuchung, mir selbst diese Frage vorzulegen: denn mit unbewuſster Naivheit philosophirend hatte ich mich und die Aussenwelt nie Eins ausser dem Andern gefaſst.

„Gerne gab ich jedoch den Freunden vollkommen Beifall, die mit Kant behaupteten, wenn gleich alle unsere Erkenntniſs mit der Erfahrung anfange, so entspringe sie darum doch nicht alle aus der Erfahrung. Die Erkenntnisse und synthetischen Urtheile a priori lieſs ich mir auch gefallen; denn ich hatte ja in meinem ganzen Leben dichtend und beobachtend eben sowohl synthetisch als analytisch verfahren, und diese Systole und Diastole des menschlichen Geistes war mir, wie die physische des Herzens beim Athemholen, nur ein Proceſs. So sehr mir jedoch der Eingang der Kantischen Philosophie gefiel, und so sehr ich auch einige Kapitel zu verstehen glaubte, und gar manches zu meinem Hausbedarf daraus für mich gewann, so konnte ich mich

ins Labyrinth selbst nicht hineinwagen, weil mich bald die Dichtungsgabe, bald der Menschenverstand daran verhinderte.

„Nun kam mir auf einmal die Kritik der Urtheilskraft zu Handen, darin ich ganz unerwartet uud zu meiner gröſsten Freude meine disparatesten Beschäftigungen neben einander gestellt, und Natur- und Kunst-Erzeugnisse eins wie das andere behandelt, und die teleologische und ästhetische Urtheilskraft sich wechselweise einander erleuchten sah.

„Das innere Leben der Kunst, sowie der Natur und ihr beiderseitiges Wirken von innen heraus war im Buche ganz deutlich ausgesprochen, die Erzeugnisse dieser zwei unendlichen Welten, erklärt Kant ausdrücklich, seyen die einen so wie die andern um ihrer selbst willen da; obschon neben einander bestehend, bestehen sie deswegen doch nicht wegen einander. Deutlich konnte ich nun Zweck und Wirkung unterscheiden, und wuſste auch, warum der gemeine Menschenverstand beide so oft mit einander verwechselt.

„Besonders freute ich mich, daſs Dichtkunst und vergleichende Naturkunde so nahe miteinander verwandt seyen, indem beide sich derselben Urtheilskraft unterwerfen. Und nun gieng ich leidenschaftlich angeregt auf meinem Wege rasch fort: und noch freuen mich in dem alten Exemplare die Stellen, die ich damals anstrich, so wie dergleichen in der Kritik der Vernunft; — denn beide Werke, aus gleichem Geiste entsprungen, deuten immer Eins auf das Andere.

„Die Kantianer meinten, was ich sagte, sey wohl ein Analogon Kantischer Vorstellungs-Art, aber ein seltsames, u. s. w.

§. 139.

Aufnahme der Kantischen Philosophie, Gegner und Anhänger derselben.

Die Kantische Philosophie machte indessen bei ihrem Entstehen einen höchst seltsamen und gar verschiedenen Eindruck. Allgemein klagte man zuvörderst über die Dunkelheit und Unverständlich-

keit der drei Kritiken, der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft, und der Urtheilskraft, dann der Grundlinien der Naturwissenschaft; denn die seichte Aufklärung, die das nicht allzuleicht Verständliche lieber gar nicht berührte, als wissenschaftlich auf den Grund untersuchte, hatte selbst das gelehrte Publikum verwöhnt, eigentlich spekulative Schriften zu lesen und zu würdigen.

Die grosse Mehrheit der Dogmatiker verdross die kühne Bestreitung ihrer Lehre, welche sie dialektisch zu vertheidigen, und die ungelegene Kritik zu widerlegen suchten, wiewohl vergebens; andere hingegen fassten lobpreisend die Kritik eben auch als dogmatisches Lehrgebäude auf, davon sie einiges, oder wohl gar das Ganze auf ihre Weise sich anzueignen suchten, darüber besonders jubelnd, dass nun das beschwerliche Wissen dem leichten und wohlfeilen Glauben endlich weichen müsse. Die am richtigsten sahen, hielten endlich der Kritik gerade das Doppelte vor Uebel, dass sie eines theils zu unwissenschaftlich und andern theils doch auch wieder viel zu einseitig dogmatisch verfahre; jenes, weil sie alle Möglichkeit eines höhern Wissens eines rein-übersinnlichen läugnet, und ihre besten Ideen als blosse mögliche und zufällige Einfälle hinwirft; dieses, weil sie der gemeinen Vorstellungsweise viel zu sehr nachgiebt, und dadurch inconsequent wird.

§. 140.

Klagen über Unverständlichkeit durch Sprachverwirrung starr auseinander gehaltener Abstraktionen, und leidige Verwechslung von Schein und Wesen. Joh. Georg Hamann.

Ausser dem Haufen der bequemen, im spekulativen Denken ungeübten Leser, für welche freilich die

Kritik der reinen Vernunft nicht geschrieben ward, die das Unmögliche forderten, dafs nämlich die Wissenschaft auch den unwissenschaftlichen, und, zwar ohne alle Schwierigkeit, nach ganz gemeiner Sprech- und Vorstellungsweise, sollte können begreiflich gemacht werden: — gab es jedoch auch einige tüchtige Männer, welche die Unverständlichkeit der Kantischen Philosophie und zwar nicht mit Unrecht aus der Leerheit ihrer Abstraktionen ableiteten, dadurch statt der Erweiterung oder bessern Begründung der Wissenschaft nur neue Sprachverwirrung und Wortgezänk eingeführt würde. So urtheilt zuvörderst Hamann (S. oben §. 126) in seinen Briefen an Jakobi vom J. 1783 — 85. „Ich traue der raisonnirenden Vernunft-Kritik nichts weiter als höchstens die Erkenntnifs des Irrthums, keine Wegweisung zum Wahren und zum Leben zu a). — Bei mir ist nicht sowohl die Frage: was ist Vernunft, sondern nur was ist Sprache; und hier vermuthe ich den Grund aller Paralogismen, und Antinomien, die man jener zur Last legt; b) nur keine geläuterte, abgezogene und leere Wörter, die scheue ich wie stilles Wasser und glattes Eis; c) dafs unsere ganze Philosophie mehr aus Sprache, denn aus Vernunft besteht; und die Mifsverständnisse unzähliger Wörter, die Prosopopöien der willkürlichsten Abstraktionen die Antithesis της ψευδωνυμου γνωσεως, ja selbst die gemeinsten Redefiguren des sensus communis haben eine ganze Welt von Fragen hervorgebracht, die eben mit so wenig Grund aufgeworfen als beantwortet werden; — d) kurz das Buch der Natur ist durch seine angeblichen Ausleger nur immer noch räthselhafter geworden; e) dennoch

a) Jakobis Schriften I. B. S. 371. b) Ebend. S. 385.
c) Ebend. S. 387. d) Ebend. S. 392. e) Ebend. S. 393.

ist meines Dünkens die mystische Methode noch besser als entweder die abstrakt-logische, oder die atomistisch-mechanische. — f) Kants ganzes Gebäude scheint mir auf das eitle Vertrauen ex vi formae Gewifsheit zu erhärten, zu beruhen. Sein τὸ ὂν ist weiter nichts als ein leerer Begriff, dessen objektives Seyn oder Nichtseyn von der Vernunft nicht auszumachen ist. g) Dabei warnt er Jedermann gegen eine optische Täuschung der Vernunft, während er sich selbst täuscht h), und den Menschen zu Etwas, Gott zu nichts macht i). — Kants System ist Sand, indem man bald müde wird, weiter zu waten; kein Fels, auf dem man bauen kann k). Redet doch der Mann von der subjektiven Vernunft, als wenn sie ein wirkliches (selbstständiges) Wesen, und von Gott, als wenn er nichts als ein Begriff wäre. Welches Mifsverständnifs! Weifs man nur zuerst, was Vernunft ist, dann hört alsobald aller Zwiespalt mit der Offenbarung auf. l) — Ueber der Abstraktion geht ihm die Sache, über der Reinheit der Vernunft die Vernunft selbst unter m); aber Realismus und Idealismus sind nicht ausser einander, sondern ineinander n); und eben so sind auch Seyn und Form innigst vereint und voneinander unabtrennbar: denn es gibt keine Dinge ohne Verhältnisse, noch auch Verhältnisse ohne Dinge o). — Und abermal in dem Fragmente der Metakritik p). Warum soll nun die Vernunft auf einmal in ihrem progressiven Laufe (nach dem Unendlichen) Halt machen? — Wozu alle die so willkürlichen als sophistischen Anti-

f) IV. Band. 3. Abth. S. 32. g) Ebend. S. 37. h) Ebend. S. 92. i) Ebend. S. 31. k) Ebend. S. 203. l) Jakob. Schrift IV. 3. S. 292. m) S. 306. n) S. 347. o) S. 356. p) Sibyllinische Blätter herausgegeb. von Dr. Fr. Cramer p. 306 — 307 309 — 311.

thesen und Synthesen abstrakter Begriffe, wodurch die ganze lebendige Erkenntniſs in eine leere Typik, das Seyn und Wesen in lauter todte Formen und Verhältnisse, und alle Realia in lauter Entia rationis verwandelt werden! — Miſsverstand und Miſsbrauch der Sprache, veranlaſst durch die Coincidenz ihrer Leere und Fülle ist die einzige Wurzel der kritischen Verwirrung. — Entspringen Sinnlichkeit und Verstand als zwei Stämme der menschlichen Erkenntniſs aus einer gemeinschaftlichen Wurzel (so daſs durch jene Gegenstände gegeben, durch diesen gedacht werden); wozu eine so gewaltthätige, unbefugte und eigensinnige Scheidung desjenigen, was die Natur zusammengefügt hat? — Giebt nicht schon die gemeinste Volkssprache den klärsten Beweis für die hypostatische Vereinigung der sinnlichen und verständigen Natur im Menschen, und für den gemeinsamen Idiomen-Wechsel (communicatio idiomatum) beider; daraus das Geheimniſs der Correspondenz der Begriffe a priori mit den Erfahrungen a posteriori, und die häufig verkannte Verwandlung subjektiver Bedingungen und Subsumptionen mit positiven Prädikaten und Attributen zu erklären ist? — Oder läſst es sich wohl läugnen, daſs alle Worte, die was immer für einer Sprache angehören, eben sowohl zur Sinnlichkeit wegen der Anschauung und Empfindung, die sie ausdrücken, als zum Verstande und zum Begriffe wegen ihrer Bedeutung gehören? u. s. w.

§. 141.

Gottfried Herders Metakritik.

Auch Herder, Joh. Gottf. (geb. 1742 † 1803) obschon ehemals selbst ein Schüler Kants, stimmte in seiner Metakritik 1799 in denselben Vorwurf der

Sprachverwirrung und des Mifsbrauches und Mifsverstandes der Abstraktionen ein, und charakterisirt die Kantische Vernunft-Kritik im Allgemeinen als transcendentalen Dunst, und ein neblichtes Wortgespinnst, das durch dialektische Hexenkünste darauf ausgehe, die Sprache, das Werkzeug der Vernunft, zu verwirren. Diesen seinen Tadel gründet Herder darauf: a) weil Zeit und Raum ohne Inhalt etymologisch nur die lange Weile construiren, b) weil ein Ding nicht neben oder hinter allen seinen Bestimmungen als etwas an sich, sondern nur in denselben seyn und bestehen könne, abgesehen aber von diesen Bestimmungen an sich selbst gar nichts seye; c) weil nur im Traume die Dinge nach den Vorstellungen, im wachen Zustande aber immer die Vorstellungen nach den Dingen sich richten; d) weil die Aufgabe der Vernunft nicht seyn könne, sich selbst eine Welt (in der subjektiven Einbildung) zu schaffen; sondern gerade umgekehrt die objektiv-seyende wirkliche anzuerkennen; wefswegen dann auch e) die Zucht (disciplina) der Vernunft vor allen dahin gehen müsse, den Buchstaben-Witz und die Wortgrübelei zu verbannen, dann den falschen Tiefsinn, der nur ein Leersinn ist, aufzudecken, und die gründliche wahre Wissenschaft auch kurz und verständlich vorzutragen(ohne abstruse und verwirrende Sprachweisen.)

§. 142.

Dogmatische Bestreitung der Kantischen Kritik. Katalog der namhaftesten Kantischen Gegner.

Unter den Dogmatikern, die Kant im Ganzen oder theilweise zu widerlegen versuchten, waren die namhaftesten: Dietrich Tiedemann in Marburg

(† 1804), J. G. Feder und A. Tittel in Göttingen († 1816), Reimarus in Hamburg (der Kants Lehre hauptsächlich als gefährlich für Sittlichkeit und Religion darzustellen suchte), J. A. Eberhard in Halle († 1809), Adam Weishaupt in Gotha, Benedikt Sattler in München († 1797), Fr. Nikolai in Berlin, († 1811), J. Fr. Abel in Stuttgard, G. E. Schulze in Wittenberg, C. Garve in Breslau († 1798), Salom. Maimon in Berlin († 1800), Lazar. Bendavid in Wien († 1802).

§. 143.

Verkehrte in neuen Dogmatismus ausartende Billigung und endliche gänzliche Verbildung der Kantischen Philosophie durch Joh. Schulze, und L. Reinhold; G. E. Schulzes Aenesidemus.

Mehr als diese Bestreiter schadete jedoch dem Fortgange der Philosophie in ihrer Ausbildung zur Wissenschaft J. Schulze in Königsberg, († 1805) durch seine Erläuterungen, (1784) und Prüfung der Kantischen Vernunft-Kritik 1789 — 92, wodurch zwar die Kritik der reinen Vernunft zuerst im Publikum Sensation erregte; aber auch gleich anfangs unter einem durchaus schiefen Standpunkt als abermal selbst eine Art von Dogmatismus dargestellt wurde. Gänzlich aber verdarb sie Leonhard Reinhold in Jena durch seine Theorie des Vorstellungs-Vermögens 1789, Briefe über Kantische Philosophie Leipz. 1790 — 92, und Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mifsversändnisse (Jena 1790 — 94).

In der Theorie des Vorstellungs-Vermögens lehrt Reinhold ausdrücklich: „Bei jeder Vorstellung im Bewufstseyn seyen a) das vorstellende Subjekt, b) das vorgestellte Object, und c) die Vorstellung selbst zu unterscheiden. Die Vorstellung enthalte

nämlich etwas, das sich auf äussere Gegenstände bezieht; einen Gehalt oder ein mannigfaltiges; und etwas, das sich auf das Subjekt bezieht, indem es den Stoff mit dem Subjekte verbindet, nämlich die Form oder die Einheit. Jenen Stoff enthalte das denkende Subjekt von aussen durch die Sinne, die Form hingegen producire das Gemüth aus sich selbsten, und die Vorstellung entstehe dadurch, daſs die Form der Einheit des Bewuſstseyns auf den gegebenen mannigfaltigen Stoff angewandt wird. — Was dann der Stoff selbst seye, den die Sinne liefern, und woher er entstehe? (auf welche Frage Kant durch die von ihm zuerst also genannte ursprüngliche transcendentale Synthesis der Einbildungskraft geantwortet hatte, ohne daſs diese Antwort von Jemand seiner vorgeblichen Anhänger in Wahrheit verstanden worden wäre) wuſste diese Theorie der Vorstellung keine Antwort.

Leicht war es daher dem skeptischen Verfasser des Aenesidemus (1792 ohne Druckort) Prof. G. E. Schulze in Helmstädt, zu zeigen, daſs aus dem Begriffe der Vorstellung, die allerdings ein Objekt als Vorgestelltes einschlieſse, doch nichts für die Realität des Objekts folge, so lange es nach Reinhold ungewiſs und zweifelhaft bliebe, ob das Vorgestellte, das jede Vorstellung in sich enthält, einen subjektiven oder objektiven Grund habe; d. h. ob es a parte rei und an sich selbst eine Wirklichkeit; oder aber ein blosses Gedankending seye? — und Reinhold bekannte endlich auch selbst späterhin die Unzulänglichkeit seiner Theorie des Vorstellungsvermögens.

Uebrigens bleiben Aenesidemus, und nach ihm Salomon Maimon auch deswegen merkwürdig, weil ihre Schriften die Vollendung des transcendentalen Idealismus durch Fichte veranlaſsten, und herbeiführten. Siehe Fichtes Grundlage der ge-

sammten Wissenschafts-Lehre; (Leipzig, 1794.) Seite 14—17.

§. 144.

Entstehen des Heeres der gemeinen Pseudo-Kantianer. Sigm. Beck. Standpunkt-Lehre.

Gleichwohl entstand gerade durch die gänzliche Schulzisch- und Reinholdische Umbildung der Kantischen Vernunft-Kritik zu einen ganz gemeinen Dogmatismus das zahlreiche Heer der vermeinten Kantianer, die bald alle philosophischen Lehrstühle Deutschlands einnahmen, und den Ton in den meisten Journalen und Litteratur-Zeitungen (die allgem. deutsche Bibliothek ausgenommen, die von dieser Ansteckung ihres Alters wegen frei blieb) angaben; sämmtlich aber ihrem Meister gerade eben so wie Reinhold misſverstanden.

Die Bekanntesten aus der Menge waren Ludw. Heinr. Jakob und Joh. Heinr. Tieftrunk in Halle; Snell in Giesen, Will in Altorf, Blau und Dorsch in Maynz, Neeb in Bonn, Seb. Mutschelle in München, I. Socher in Landshut, A. Schelle und Bern. Stöger in Salzburg, Heydenreich in Leipzig, J. Abicht in Erlangen, J. A. Kiesewetter in Berlin, Joh. Aug. Heinr. Ulrich in Jena, Matern Reuſs in Würzburg etc. Diese günstige Aufnahme und schnelle Verbreitung der Kantischen Lehre, nachdem sie gefaſst worden, wie sie gefaſst wurde, war (wie Fichte im philosoph. Journal, 1797. 1s Heft, S. 18. Anmerk. u. — Heft II. S. 177 f. bemerkt) nicht ein Beweis von der Gründlichkeit, sondern vielmehr von der Seichtigkeit des Zeitalters, daſs dadurch alle ernsthafte Spekulation über die Seite gebracht, und sich mit einem Majestäts-Briefe versehen glaubte, den beliebten oberflächlichen Empirismus

ferner ungestört zu pflegen. — Idealismus war dieses System nicht; jeder consequente Idealist hätte sich desselben schämen müssen; Dogmatismus sollte es auch nicht seyn, noch heifsen; — und was war es also denn? Gewifs es hat nie ein System existirt, das lächerlicher und abentheuerlicher gewesen wäre. — Die Natur war nie etwas von ihren Gesetzen Verschiedenes; nun wollte man auf einmal, dafs die Gesetze nur erst durch unsern Verstand auf die Natur als etwas von ihm ganz Verschiedenes übertragen würden. — Hume, der Skeptiker, den Kant zu widerlegen vornahm, hatte dieses behauptet, was man itzt Kant behaupten liefs: aber Hume, der Skeptiker, hatte auch aufrichtig gestanden, dafs alle unsere Naturwissenschaft gerade darum Täuschung, und alle Naturgesetze weiter nichts als Gewohnheiten der Einbildungskraft seyen, die nun einmal die Dinge nicht anders als also zu erfassen und zu schauen in Uebung habe: — dieses war consequent. — Und Kant soll nichts anders gethan haben, als Hume nachzusprechen, und ihn, der consequent war, inconsequent zu machen! — Gewifs macht es dem Scharfsinne der vermeintlichen damaligen Kantianer wenig Ehre, dieses, was so offenbar ist, nicht eingesehen zu haben.

Nur allein Sigmund Beck, Prof. der Philosophie in Halle, in seinem: Einzig möglichen Standpunkte, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden mufs, Riga, 1796 8., erhob sich zu der richtigen Einsicht, dafs Kants Lehrgebäude wirklich und wahrhaft idealistisch sey, indem er einsah und erklärte, „dafs das Ding an sich nach Kant nichts anders als eben die ursprüngliche, durch die eine Einbildungskraft zusammengehaltene Synthesis aller jener Verhält-

nisse seye, durch welche das Ding als Ding ist und besteht. — Allein da derselbe Beck gleichwohl die Synthesis selbst, wodurch alle Dinge ursprünglich in dem All-Eins bestehen, nur formal, d. h. in Abstrakto zu bezeichnen, nirgends aber in der Realität anschaulich zu machen wuſste; so konnte auch er die Wahrheit seines Systems überall nur assertorisch versichern, nicht apodiktisch beweisen.

Anmerk. Ganz neuerlich erschienen von demselben Verfasser, Joh. Sigm. Beck, Lehrbuch der Logik, Rostock u. Schwerin. 1820. bei Stiller; und Lehrbuch des Naturrechts, Jena bei Cröcker, 1820.

In der Theorie ist die Logik um nichts vorgerückt: Denken heiſst dem Verfasser der Regeln, (d. i. Begriffe) der Dinge sich bewuſst werden; der Dinge selbst unmittelbar sich bewuſst seyn: heiſst sie anschauen. Ein Begriff ist das Bewuſstseyn einer Regel; aus dem Begriffe ohne Anschauung geht eben so wenig eine reelle Erkenntniſs hervor, als aus einer abstrakten Regel ohne Anwendung ein praktisches Wissen, u. s. w.

Der Zweck der Wissenschaft des Naturrechts ist nach dem Verfasser nicht so fast die Kritik der in der Vorzeit bestandenen, oder in der Itztzeit noch gegenwärtig bestehenden Staaten und Rechtsverhältnisse; als vielmehr die Aufstellung und Erkenntniſs desjenigen, was an sich wahrhaft wünschenswerth wäre, daſs es als positives Recht gelte. Recht aber nennt der Verfasser im strengen Sinne nur dasjenige, was als Pflicht erzwungen werden darf, theils im Naturstande vom Menschen gegen Menschen, theils im Rechtszustande a) vom Staate für das allgemeine Beste von seinen Bürgern und Unterthanen; b) von Bürgern gegen Bürger in ihren Privat-Angelegenheiten; c) von Staaten gegen einander, u. s. w.

§. 145.

Jakobische Gefühls- und Glaubens-Philosophie. Charakter dieses Mannes und seiner Schriften.

Zwischen den Pseudo-Kantianern, deren Wissenschaft in abstrakten Formalismus ausartete, so

wie zwischen den herz- und gemüthlosen Aufklärern und dem gemeinen abergläubischen Haufen mitten inne stehend, und durch die Reinheit seines Gemüthes beider Sollicitationen standhaft von sich abweisend, lebte und schrieb Fried. Heinr. Jakobi (geb. zu Düsseldorf 1743, seit 1807 bis 1812 Präsident der kön. baier. Akademie der Wissenschaften, gestorben zu München 1819.)

Seine Philosophie, mehr aus der Innigkeit des Instinkts, dann aus wissenschaftlichen Begriffen hervorgehend, bildet mit der Kantischen Philosophie innerhalb der gemeinschaftlichen Sphäre der Subjektivität den gerade entgegengesetzten negativen oder ideelen Pol. Denn so wie bei Kant das Wissen ein Objektives im Subjektiven ist, so ist dagegen bei Jakobi alles ursprüngliche Erkennen nichts weiter als ein Glauben, d. h. ein Subjektives im Subjektiven und so wie jener einen unerkennbaren Gott ausser und jenseits der Gränz-Pfähle des endlichen Ichs postulirt, so ist diesem Gott nur ein Fühlbares, der Gegenstand einer unendlichen nie zu stillenden Sehnsucht. — Endlich wenn nach jenem die Natur, und überhaupt alles Vorgestellte die Form des Vorstellenden, so und nicht anders Bestimmten annimmt, (weil das Subjekt für das Objekt gesetzgebend ist), so ist dieser mehr geneigt, die Form der menschlichen Vernunft selbst in der allgemeinen Form der Dinge zu suchen. (Sieh Jakobis Brief an Kant d. d. 16. Nov. 1789. Im III. Band seiner gesammelten Schriften.) Jakobi's philosophisches Glaubensbekenntnifs ist in seinem Woldemar 1779 1te Auflage, u. 2te Auflage, 1794. 95; in Allwills Briefsammlung (1783); in den Gesprächen über Idealism und Realism, oder David Hume (1787), in den Briefen über Spinoza 1785, 2te Auflage

1789.), in dem Sendschreiben an Fichte (1799), in dem Aufsatze über das Unternehmen des Kriticism, die Vernunft zu Verstande zu bringen (1802), in dem Aufsatze über eine Weissagung Lichtenbergs im überflüſsigen Taschenbuche (d. J.), in den Briefen an Köppen über Schelling (von eben demselben Jahre) und in der Schrift von göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (Leipz. 1811) niedergelegt. — Die vollständige Sammlung aller seiner Schriften, (Leipz. bei Fleischer gr. 8.) begann noch bei Lebzeiten des Verf. 1812, und wurde nach dessen Tode, der vor Erscheinung des IVten Bandes erfolgte, von Köppen und Roth fortgesetzt.

Das Hauptverdienst der Jakobischen Schriften besteht nicht in ihrer Wissenschaftlichkeit, sondern gerade umgekehrt 1) in ihrer Geistreichigkeit, indem sie auf spekulative Ideen mehr anspielen, alle diese mit vollkommener Besonnenheit zergliedern, und entwickeln; 2) in der glücklichen Wahl der Ausdrücke, welche die Gedanken nicht verhüllen, sondern sie, (wie naſs angelegte Gewänder die Formen eines schönen Körpers) vielmehr durchscheinen lassen. Folgende Lehrsätze mögen eine charakteristische Uebersicht der Jakobischen Gefühl- und Glaubensphilosophie geben.

§. 146.

Uebersicht von Fr. Hr. Jakobi's Philosophie.

I. Von Glauben und Wissen.

1. Die Aufgabe des Wahrheits-Forschers (d. h. des Philosophen) ist, Daseyn zu enthüllen und zu offenbaren, besonders aber die Menschheit, wie sie ist, (erklärlich und unerklärlich) auf das Gewissenhafteste

darzustellen. Allwills Briefsammlung. Vorr. S. XIII. und Woldemar Vorr. S. 1.

*) Demnach würde Philosophie nichts anders seyn, als der dargestellte Geist eines individuellen (gottähnlichen, aber durchaus gebrechlichen) Lebens. Fr. Schlegels Charakteristik und Kritik. I. 33.

2. Vom wirklichen Daseyn selbst jedoch gibt es keine zweifache Erkenntniſs; etwa eine a priori, und eine a posteriori, sondern nur eine einfache, nämlich die a posteriori, durch Empfindung. Da nun alle Erkenntniſs, die nicht a priori aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist; so kömmt dann alle reelle Erkenntniſs aus dem Glauben, weil überhaupt Dinge gegeben seyn müssen, ehe man im Stande ist, Verhältnisse einzusehen. Idealism und Realism, Vorrede S. IV — VI. Darum werden wir alle insgemein im Glauben geboren, und müssen im Glauben bleiben, und können ohne Glauben nicht vor die Thür gehen, oder zu Tisch und Bett kommen. Briefe über die Lehre des Spinoza (2te Aufl.) S. 215 u. 216.

3. Es ist aber der Glaube, welchen Hume (Inquiry conc. human Understand. Sect. V) „eine stärkere, lebendigere, mächtigere, festere und anhaltendere Vorstellung eines Gegenstandes, als die Einbildungskraft allein zu erreichen im Stande ist:“ genannt hat, nach Jakobi in der Vorrede zur neuen Ausgabe der Gespräche von Idealism und Realism im IIten Band der gesammelten Schriften, a) eine Erkenntniſs, ausgehend von (unmittelbarer) Offenbarung; b) ein Wissen ohne Beweise, und aus der ersten Hand; c) ein unendlich besseres und untrüglicheres Wissen, als das abgeleitete durch Demonstration; d) ein Vernehmen des Uebersinnlichen; e) eine sichere Voraussetzung und ein untrügliches Vorurtheil; f) ein zuversichtliches

Schauen und eine schauende Zuversicht; g) eine Wahrnehmung, nicht der Erscheinung, sondern des Wahren, das ist; h) das aus einem wissenden Nichtwissen hervorgehende Schauen eines unmittelbar Gewissen; i) ein Wissen aus unmittelbarem Geistes-Gefühl; k) ein unergründliches, unbegreifliches Gesicht (visio), ein ewiges Geheimnifs (mysterium), durchaus aber keine Wissenschaft oder Erkenntnifs, die erweislich wäre, oder eines Beweises bedürfte, (l. cit. Seite 4, 7, 9, 11, 20, 59, 60, 121).

4. Alles Wissen, alle Ueberzeugung aus Gründen ist dagegen immer nur eine Ueberzeugung aus der zweiten Hand, die zuletzt selbst wieder aus dem Glauben kommt, und ihre Kraft von ihm empfängt. (Briefe über Spinoza S. 215 u. 216.)

5. Was sich apodiktisch wissen, d. h. a priori aus Vernunftgründen einsehen läfst, ist immer nur der Satz der Identität, und was aus ihm folgt, nämlich gewisse Verhältnisse des Seyns, nicht das Seyn selbst. (Ueber Idealism und Realism Vorr. S. V.) Wir wissen demnach, was kaum des Wissens werth ist, erkennen vollständig nur solche Wahrheiten und Wesen, die gleich den mathematischen, im Bilde wesentlicher und wahrer sind, als in der Wirklichkeit, ja der Strenge nach allein im Bilde wahr sind; — denn immer steht doch etwas zwischen uns und dem wahren Wesen. (Von göttl. Dingen S. 12 u. 70.)

*) Was hier gesagt wird, ist wahr, hinsichtlich des logischen abstrakten Wissens. — Allein diefs Wissen ist bei weitem nicht das einzige, oder wohl gar das höchste mögliche. (Siehe Schellings neue Zeitschrift für spek. Physik, I. Heft, S. 7. 8.)

6. Alles Streben von göttlichen Dingen a priori und aus Vernunft-Gründen zu wissen, artet vollends und nothwendig in Gottes Läugnung aus. (Briefe

über

über die Lehre des Spinoza, S. 223. 2te Auflage.)

7. Der Verstand isolirt, ist materialistisch und unvernünftig; er läugnet den Geist und Gott: — die Vernunft, isolirt, ist idealistisch und unverständig; sie läugnet die Natur, und macht sich selbst zum Gott. Der ganze unzerstückelte, wirkliche und wahrhafte Mensch ist zugleich vernünftig und verständig, d. h. er glaubt mit gleicher Zuversicht an Gott, an die Natur und an den eignen Geist. (Taschenbuch, 1802. (S. 40. 41.)

*) Aber dann müfsten wir ja, wenn wir das Charakteristische des Isolirten, in so ferne es isolirt gehalten wird, in das Ungetheilte hineintragen, den Glauben begreifen, als eine Identität der Vernunft und des Verstandes, d. h. als ein zugleich des Läugnens Gottes und des Sich Selbst zu Gottmachens: — was doch offenbar absurd ist. (Friedr. Schlegel Charakt. recens. I. S. 113 u. 114.)

8. Alle rein-spekulativen Systeme des Wissens, für die nichts ist, als was sie selbst construiren, und die folglich im Grunde nur ein leeres Weben eines Webens von nichts aus nichts und zu nichts sind, führen in ihrer Vollendung nothwendig zum Fatalismus, Atheismus und Nihilismus; vertragen sich also durchaus nicht mit dem freien und vernünftigen Wesen des Menschen; d. h. mit seiner Sittlichkeit und Religiosität. (Briefe über die Lehre des Spinoza. S. 15. 16. 20.)

Anmerk. Gegen diese Theorie des Glaubens und Wissens erinnerte schon Hamann. (Siehe oben §. 126.) in seinem Briefe an Jakobi v. 1787: a) Glaube hat Vernunft eben so nöthig als diese jenen: denn was sind Nicht-Vernunft-Gründe? und ist wohl Erkenntnifs ohne Vernunftgründe möglich? — b) Daseyn, das abstrakteste Verhältnifs, verdient nicht zu den Dingen, geschweige als ein besonderes Ding gerechnet zu werden. c)Wer im Glauben gebo-

ren ist, kann sich nicht auf die wurmstichige Autorität des (verirrrten) Spinoza und des (zweifelnden) Hume berufen. d) Es verlohnt sich nicht, über Glauben und Vernunft ein Wort weiter zu verlieren, bis man nicht erst darüber einig ist, was jeder unter Vernunft und Glauben versteht. — e) Was ist auch damit geholfen, anderer Leute Philosophie die seinige (als eine individuelle) entgegenzusetzen? — Nur glauben, dafs ein Gott sey, und durchaus nicht glauben, dafs ein Gott seye, ist eines so widersprechend als das andere (Jakobi's gesammelte Schriften IV. Bd. 3e Abtheilung S. 346 — 358.).

§. 147.

Fortsetzung.

II. Von der Natur und Menschheit; Nothwendigkeit und Freiheit.

1. Da der Idee nach das Ganze allemal früher ist, als seine Theile, und das Seyn früher als seine Bestimmungen; so kömmt die Synthesis oder Construktion des Weltalls und jedes einzelnen Dinges nicht erst durch den Verstand zu Stande, sondern war schon ursprünglich vorhanden und jene hat überall nichts als das Zusehen und Nachformen. (Idealism und Realism S. 61. 94. 104.)

2. Die Begriffe von Realität Substanz und Ursächlichkeit sind also nicht Produkte des reinen Verstandes, denn so wären sie wahre Vorurtheile; sondern sie haben einen objektiven Grund in den Dingen selbst, und gehen aus ihrem Seyn und Wesen (dadurch sie sind, und aufeinander einwirken,) hervor. (Idealism und Realism S. 119. 120.)

3. Die Natur, und selbst der Mensch, insoferne er zur Natur gehört, drücken einen Mechanismus, d. h. eine nothwendige Verkettung aus, indem sie unter den Gesetzen der Causalität in der Zeit stehen; allein unverkennbar liegt im Menschen auch noch ein Höheres, das über die durch Naturgesetze gebun-

dene Vermögen desselben hinausgeht. (Siehe die Aphorismen über Freiheit und Nothwendigkeit Num. XXVI, XXX in der neuen Auflage der Briefe über die Lehre des Spinoza.)

4. Zwar ist auch die Natur ein Seyn, das auf ein Urseyn, sowie die Vernunft ein Vernehmen, das auf ein Urwahres deutet. (Brief an Fichte S. 27.) In wie ferne jedoch die Natur überall nur Schicksal, d. h. eine ununterbrochene Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende darbietet, verbürgt sie Gott, dagegen der Mensch ihn offenbart, indem er mit dem Geiste Freiheit in sich vernehmend, und Sittlichkeit stiftend, sich über die Natur erhebt. (Von göttlichen Dingen S. 189. u. 53 u. 54.)

5. Die Freiheit des Menschen ist seine Persönlichkeit und absolute (aus sich selbstthätige) Individualität, dadurch er sich von dem Mechanismus der Natur unterscheidet. (Aphorism. über Freiheit und Nothwendigkeit, Num. XXV — XXX und Sendschreiben an Fichte, Beilage II. S. 67.

6. Die Tugend des Menschen ist der Trieb oder Instinkt seiner vernünftigen Natur zum an sich Wahren und Guten. — Der Trieb eines lebendigen Wesens ist das Licht dieses Wesens, sein Leben und seine Kraft; nur in diesem Lichte kann es wandeln, wirken nur in dieser Kraft. Und so entschieden ist dieser Trieb Grundtrieb der vernünftigen Natur des Menschen, daſs der edle Mensch nicht nur in Befriedigung desselben seine höchste Seligkeit findet, sondern auch so entschieden die Bestimmung seines Daseyns fühlt, daſs er denjenigen nicht werth des Lebens hält, der sein Leben mehr liebt, als das, was dieser Trieb fordert. (Woldemar I. S. 90 — 92.)

7. Wie der Mensch an diese ihm einwohnende, der Natur überlegene Macht lebendig glaubt, so glaubt

er an Gott, er fühlt, er erfährt ihn; wie er an diese Macht in sich nicht glaubt, so glaubt er auch nicht an Gott, er sieht und erfährt überall blofs Natur, Nothwendigkeit und Schicksal. (Von göttlichen Dingen S. 189.)

Anmerk. Betreffend den Gegensatz zwischen Geist und Natur, die Jakobi getrennt auseinander hält; bemerkt abermal sehr treffend sein Freund Hamann in dem oben angeführten Briefe: a) Idealism und Realism, Geist und Natur, starr ausser einander gehalten, sind beide nur Abstraktionen, und folglich nur Entia rationis; — in rechter Wahrheit aber erfafst, eben sowohl correlata als opposita. — b) Diese rechte lebendige Wahrheit mufs jedoch aus der Erde herausgegraben, und kann nicht aus der Luft geschöpft werden, d. h. sie mufs aus der Sache selbst, nicht aus Kunstwörtern herausgebracht werden; kann aber freilich Andern nur radio reflexo, nicht directo anschaulich gemacht werden. c) Ausser dem principium cognoscendi giebt es kein principium essendi für den Philosophen. — d) Jede Philosophie aber, die immer nur trennt (d. i. absondert und entgegensetzt), nie vereint, wird nothwendig über kurz oder lang ein sich selbst mifsverstehendes Wortkramen, so dafs sie ihre eignen Sätze mit andern Worten wiederholt, nimmer erkennt, und deswegen dieselbe bald verneint, bald wieder bejahet, wie es ihr einfällt. (L. cit. S. 341. 344. 356.)

§. 148.

Fortsetzung.

III. Von Gottes Erkenntnifs und Religion.

1. Wenn ausser der blofs wahrnehmenden, nicht auch noch eine Wahrheit aus sich selbst hervorbringende Vernunft, eine Vernunft, welche das Wesen selbst der Wahrheit ist, und in sich die Vollkommenheit des Lebens und die Fülle alles Guten und Wahren hat, seyn würde; dann wäre überall weder Gutes noch Wahres vorhanden; die Wurzel der Natur und

aller Wesen wäre ein reines Nichts. So gewiſs ich aber mit dieser meiner menschlichen Vernunft nicht die Vollkommenheit des Lebens, nicht die Fülle alles Guten und Wahren besitze, und es weiſs; so gewiſs weiſs ich, es ist ein höheres Wesen, und ich habe in ihm meinen Ursprung. Darum ist meine Losung nicht: „Ich, sondern mehr als Ich, besser als Ich; ein ganz anderer Gott! — Ich aber bin nicht, und mag nicht seyn, wenn Er nicht ist. — Das höchste in mir weist auf ein Allerhöchstes über und ausser mir; es zwingt mich, das Unbegreifliche, ja das im Begriffe Unmögliche zu glauben. (Sendschreiben an Fichte S. 29 u. 30.

2. Gott kann nicht gewuſst, (d. h. aus Folgerung erschlossen), er kann nur geglaubt werden: ein Gott, der gewuſst werden könnte, wäre gar kein Gott: ein nur künstlicher Glaube an ihm ist aber auch ein unmöglicher Glaube; denn er hebt, (in so ferne er blos künstlich seyn will, oder blos wissenschaftlich oder rein - vernünftig); den natürlichen Glauben, und somit sich selbst als Glauben auf. (Vorrede des Sendschreibens an Fichte S. IX.) Denn es ist das Interesse der Wissenschaft, daſs kein Gott seye. (Von göttlichen Dingen S. 152.)

3. Demnach wissen wir von Gott und seinen Willen, und können davon nur wissen (nicht durch Schlüsse und Folgerungen aus der zweiten Hand, sondern nur durch das unmittelbare Gefühl), weil wir aus ihm geboren, und nach seinem Bilde geschaffen, seiner Art und seines Geschlechts sind. Denn Gott lebt in uns und unser Leben ist verborgen in Gott. — Wäre er uns nicht auf diese Weise unmittelbar gegenwärtig durch sein (lebendiges) Bild in unserm Innersten Selbst; was ausser Ihm sollte ihn uns kund thun? (Von göttlichen Dingen S. 54.)

4. Gott in uns, und (doch auch) über uns, Urbild und Abbild: getrennt, und doch in unzertrennlicher Verbindung. Dieses ist die Kunde, die wir von ihm haben. — Damit offenbart sich Gott dem Menschen lebendig, fortgehend und für alle Zeiten. Eine Offenbarung durch äussere Zeichen kann sich zur innern ursprünglichen, nur verhalten, wie sich etwa Sprache zur Vernunft verhält. Ebend. S. 55.

5. Den Gott nur haben wir, der in uns Mensch wurde; und einen andern zu erkennen, ist nicht möglich, auch nicht durch bessern Unterricht: denn wie sollten wir diesen Unterricht auch nur verstehen? — Demnach mufs Gott in (jedem) Menschen selbst geboren werden, wenn der Mensch einen lebendigen Gott, und nicht blofs einen Götzen haben soll. (Ebend. S. 56.)

6. Der wahren Religion (und folglich auch der Menschwerdung Gottes, die der vorzüglichste Glaubensartikel der wahren Religion ist;) kann so wenig eine äussere (zeitliche und individuelle) Gestaltung als einzige und nothwendige Gestalt der Sache zugeschrieben werden; dafs es im Gegentheil zu ihrem Wesen gehört, keine solche Gestaltung zu haben. (Ebend. S. 63.)

*) Die Menschwerdung Gottes, als die höchste Stufe der äussern Offenbarung des Lebens Gottes, damit sie wahrhaft das Unendliche im Endlichen auf eine unendliche Weise darstelle, ist eben auch wieder eine doppelte: a) die in der unendlichen Vielheit endlicher in der Zeit hervortretender Ebenbilder an allen Vernunft-begabten Menschen insgemein, in unendlich mannigfaltigen Abstufungen; b) die einzige wunderbare in der Fülle der consubstantialen Einheit eines einzigen, ewigen und unendlichen Ebenbildes, des eigentlichen Sohnes Gottes, an Jesus Christus.

Wer nur allein einen nothwendigen Grund, nicht auch eine (freie) Ursache der Welt erkennt, ist Na-

turalist und Atheist, wie er auch gegen den Namen sich verwahre. (Ebend. 169.) Ein solcher aber kann nicht auch reden wollen von göttlichen Dingen, weder von Religion, noch von Sittlichkeit. (Ebend. S. 152—155.

8. Die Religion hat übrigens nie der Erde fröhnen, und eben so wenig dieselbe je (für zeitliche Zwecke) beherrschen wollen. — Die Unwürdigen, die uns nach dem Himmel sehen heifsen, nur darum, weil er uns die Erde düngt, und die Religion nur brauchen wollen, als Werkzeug zur Oekonomie und zu politischen Zwecken, sie sind noch verabscheuungswürdiger als selbst die Gottesläugner. — Einen Gott nur darum sich wünschen, dafs er unsre Schätze hüte, unser Haus in Ordnung halte, und ein bequemes Leben uns verschaffe, ist die ungöttlichste Art des Götzendienstes. (Sendschreiben an Fichte. S. 43.)

Anmerk. 1. Jakobi hat nun in seiner Religionsphilosophie abermal zuvörderst ganz offenbar recht, indem er in der Einleitung, in seine sämmtliche philosophische Schriften zu Anfang des II. Bandes S. 31 behauptet, 1) dafs es eben unmöglich seye, aus der blofsen formellen Logik, oder aus der abstrakten Ontologie eine lebendige Ueberzeugung von irgend einem Seyn, geschweige von dem Urseyn zu erwerben; und wiederum 2) Ebend. S. 16. dafs eine jede Philosophie, die dem Menschen ein Organ für die Anschauung eines Uebersinnlichen abspricht, sich nach oben und unten zuletzt in ein leeres Nichts verlieren müsse; allein er hatte doch auch anderseits erwägen sollen:

a) dafs Glauben und begriffloses Schauen noch immer keine Wissenschaft gebe, und dafs das Göttliche für den Wissenschaftskundigen nicht blofse Voraussetzung des Gewissens bleiben dürfe: weil man doch mit dem blofsen Glaubensbekenntnifs: es ist ein lebendiger Gott, noch nicht ein Philosoph von Profession werde.

b) dafs nicht der gründliche Forscher, sondern nur etwa der oberflächliche Dilettant in der Wissenschaft zur Verläugnung

Gottes verführt werden möchte, (wie auch schon Baco richtig bemerkte); — sintemalen die Schrift bezeuget: „nicht der Verständige, sondern nur der Thor sage in seinem Herzen: „Es ist kein Gott!“ —

c) Daſs ein Gott in der blossen Reinheit einer selbstständigen allerhöchsten Welt-schaffenden Intelligenz, welche an sich jenseits und über der Natur, in der Natur aber ausschlieſslich nur in dem eignen Innern eines jeden heiligen Menschen existire, der Philosophie eben so wenig, wie der christlichen Religion genüge; und viel zu sehr dem ausgeleerten und aufgeklärten Etre supreme der Aufklärer ähnlich seye.

d) Daſs das ernstlich gemeinte, in seinem vollen Sinne erfaſste Christenthum nicht bloſs eine allgemeine allegorische Menschwerdung, sondern einen Gott, seinen Vater, in That und Kraft offenbarenden wirklichen Sohn Gottes verkündige, der in die Welt kam, die Tiefen des Vaters aufzuschlieſsen.

e) Daſs, wenn man Gott schlechthin in die ursprüngliche Verborgenheit zurückversetzt, indem man ihn durchaus von der Natur absondert und die Natur als sein göttliches Organ läugnet; es eben so viel seye, als wenn man gerade zu alle Offenbarung überhaupt läugnete: da ohne jene erste und älteste Offenbarung Gottes an der Natur, alle spätere, vornehmlich aber jene höchste und letzte, durch die Fleischwerdung des Wortes unmöglich seyn würde.

f) Daſs die Freiheit des Menschen nicht bloſs in der unbegreiflichen Kraft zum Guten, und mithin in dem Vermögen seine sinnliche Neigungen, unabhängig von der Begierde nach den Forderungen der Tugend zu bestimmen, sondern eben sowohl in der Fähigkeit das Böse, wie das Gute zu wollen, bestehe; und daſs man nicht sagen dürfe (wie S. 97. von göttlichen Dingen wirklich gesagt wird), daſs der Mensch, in wie ferne er die unselige Fähigkeit besitze, auch das Böse zu wollen, und sich gegen Gott zu verschlieſsen, nicht frei seye.

Anmerk. 2. Jakobi stiftete keine Sekte, was er auch durchaus nicht wollte, noch wollen konnte; allein es entstand doch durch ihn eine neue Agoge; denn aufgeregt durch

ihn versuchten es mehrere ähnlich gesinnte Männer aus unmittelbaren Gewissensgefühlen zu philosophiren, und den schauenden Glauben gegen das grübelnde Wissen zu erheben.

Zu diesen Gefühl-Philosophen, verachtend einerseits die Schulgerechte Spekulation, welche sie für abstrakte Grillenfängerei mißkennen, und dennoch auch anderseits gegen die blinde Mystik protestirend, weil ja ihre gläubigen Gefühle anschauend obschon begrifflos sind; — gehören:

1. Friedr. Bouterweck in seiner Apodiktik, Halle 1790, und in seinem neuen Lehrbuche der philosophischen Wissenschaften, Göttingen 1813. (S. unten §. 156.)

2. Jakob Friedr. Fries in seiner neuen Kritik der Vernunft, Heidelberg 1807. (S. unten §. 158.)

3. Caj. v. Weiller in seiner Anleitung zur freien Ansicht der Philosophie, München 1804, und in Verstand und Vernunft. München 1806. Ferner auch hin und wieder in den Schulreden seit 1813, wo die Jugendbildung aus den innersten Tiefen der Gefühle und des Gemüthes, mehr noch als die der Einsicht des Verstandes empfohlen wird. (Sieh unten §. 178.)

4. Friedr. Köppen, in der Darstellung des Wesens „Philosophie", Bamberg, 1806. (S. unten l. c.)

5. C. A. Eschenmaier, in der Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie, 1803: in den Gesprächen über das Heilige, 1805, u. in der Einleitung in Natur und Geschichte, 1806. (S. unten §. 179.)

6. K. Ch. Fr. Krause in seinem Entwurfe des Systems der Philosophie, Jena 1804. (S. unten l. c.)

7. Endlich kömmt auch J. Salat in seinen neuesten Schriften, z. B. in den Grundzügen der allgemeinen Philosophie, München 1820, immer wieder auf den Satz zurück: „daß alles Wissen sich auf den Glauben gründe, welcher die Offenbarung des Absoluten voraussetzt." — Warum soll denn nun aber Begriff und Gefühl, Wissenschaft und Glauben ausser einander getrennt festgehalten, und nicht vielmehr beide in Eins gebildet werden, was doch gerade das Wesen der Philosophie ist?

8. Auch Flor. Meilinger scheint gleichfalls zu den Gefühlphilosophen sich hinzuneigen, indem er in seinem

Grundrisse der Logik und Metaphysik, München 1821, §. 1. 2. der Einleitung: „die Erkenntniſs des Wahren aus der Liebe zum Wahren" hervorgehen läſst, da doch eine Liebe ohne alle Erkenntniſs unmöglich ist. — Denn ob man wohl Erkenntniſs ohne Liebe findet; so kann doch Liebe nimmermehr ohne Erkenntniſs seyn. — Erkenntiſs, wenigstens Instinkt-artige, ist also früher und das Bedingende der Liebe; denn Ignoti nulla cupido, incogniti nullus amor.

B. Fortbildung der Vernunft-Kritik zur Wissenschaft.

§. 149.

Umwandlung des Kantischen transcendentalen Idealismus zur vollendeten Wissenschafts-Lehre in der Form einer absoluten Subjektivitäts- oder reinen Ich-Lehre durch J. Gottl. Fichte.

Trug nun Jakobi, das Haupt der Gefühl- und Glaubensphilosophen, darauf an, das Wissen im Glauben untergehen zu lassen, anstatt dasselbe in ein höheres Bewustſeyn zu verklären: — (gleich als ob es nicht Pflicht wäre, den durch den Vernunftinstinkt gefundenen Gott, durch Bekämpfung und Zerstörung der ihm verhüllenden und uns von seinem Anschauen und seinem Besitze trennenden Welt der Finsterniſs und der Unwissenheit, [sey es auch, daſs wir in diesem Kampfe nicht allemal siegen] zu verherrlichen,) so suchte dagegen Joh. Gottlieb Fichte, Prof. zu Jena, und nachmal zu Berlin, (geboren 1762 bei Bischofswerda in der Lausitz, † 1814 zu Berlin), den Kant'schen transcendentalen Idealismus als Wissenschaft in der Form der absoluten Subjektivitäts- oder Ichheits-Lehre zu vollenden.

Fichte's Philosophie geht aus von der intellektualen Anschauung eines absoluten Ich = Ich, das an sich als reine Thätigkeit und alle Realität

seyend, eben darum nicht dieses noch jenes bestimmte objektive oder subjektive Seyn ist, gleichwohl aber eine bestimmte Gestalt und Verwirklichung nur dadurch erlangen kann, daſs es durch ursprüngliche Entzweiung in ein Wissen und Seyn, wovon je eines das andere bestimmt, und selbst wieder durch das andere bestimmt wird, in eine gränzlose Menge empirischer Endlichkeiten von Ichs = Nicht-Ichs auseinander fällt.

Sein Streben und die höchste Aufgabe seiner Philosophie ist demnach darzuthun: wie gerade auf dieselbe Weise, wie das endliche empirische Ich, durch die beschränkende Bestimmung des ihm im absoluten Ich = Ich gegenüberstehenden Objekts zum Selbstbewuſstseyn, und mithin zum Wissen kommt, also auch umgekehrt das Objekt als ein dem Wissen gegebenes, nicht etwa bloſs der Form nach als ein gedachtes und empfundenes, sondern auch als ein dem Stoffe, Seyn und Wesen nach an sich seyendes und verwirklichtes, lediglich ein Produkt des Ichs, mittelst eines, von aussen zwar unbedingten, von innen aber wechselweise sich selbst bedingenden und von sich selbst bedingten Processes der ursprünglichen Thätigkeit des Ichs seye, indem er nachwies und zeigte, daſs auch der gesammte Stoff der Dinge weiter nichts als gerade die objektiv gewordene Form derselben seye, womit dann offenbar die ganze Welt des objektiven Seyns in eine Welt des subjektiven Wissens verwandelt würde, deren Gesetze keine andere als eben die Gesetze der reinen, ursprünglichen Thätigkeit des Ichs, und von diesem also a priori erkennbar wären.

Hiemit würde dann aber auch (die Wahrheit dieses Systems vorausgesetzt,) wie Jakobi in seinem

Sendschreiben an Fichte so wahr als unwidersprechlich erhärtete, vom Wissen überall nichts übrig geblieben seyn, als eben „eine Mathesis pura, ein Spiel mit leeren Zahlen, ein Weben des Webens, eine Verwandlung der Sachen in bloſse Gestalten, und der Gestalten in Sachen, ein Aus- und Eingehen aus Nichts, zu Nichts, für Nichts und in Nichts. — Denn dadurch, daſs die Fichte'sche Wissenschafts-Lehre zur klaren Einsicht gelangt, „daſs nichts ausser dem Ich seye, erkennt sie zugleich auch nothwendig die Nichtigkeit des dem absolut nichtig erkannten, und gleichwohl das Ich bedingendem Nicht-Ich gegenüberstehenden Ichs, und mithin die Nichtigkeit seiner selbst, indem es ja selbst als ein endliches Ich nur seyn kann, in wie ferne Nicht-Ich ist, das doch erwiesener Massen eine Nichtigkeit ist. —

Daſs nun die Leerheit des Ichs, das in seiner Absolutheit alle Realität seyend, eben darum nicht diese noch jene bestimmte ist, zugleich Princip der Vollheit werden möge, wird dadurch erhalten, daſs dasselbe in der Wirklichkeit gesetzt, immer nur ein endliches, und mithin ein schlechthin mangelhaftes wird, das also unmittelbar eines andern bedarf, und der Anknüpfungspunkt für Anderes, welches die Bedingung desselben ist, wird. — Das Ich spielt mithin auf diese Art die doppelte Rolle, das eine Mal absolut, das andere Mal endlich zu seyn, um in der letzten Qualität ein Anfangspunkt für die ganze empirische Unendlichkeit werden zu können.

§. 150.

Vergleichung Fichte's mit Kant und Jakobi; — Angabe von Fichtes Hauptschriften, bis auf seinen Abfall von sich selbst.

Vergleicht man demnach Fichte mit Kant und Jacobi, so findet sichs zuvörderst: a) daſs alle

Drei darinnen übereinkommen, dafs sie dem endlichen Vernunft-Wesen eine wahre und eigenthümliche Realität und Selbstständigkeit ausser Gott zugestehen; folglich das Endliche als eben so absolut als das Unendliche setzen müssen; — b) der Unterschied zwischen allen dreien als eignen besondern Systemen besteht hingegen darin, dafs Gott nach Kant ein schlechthin unerkennbares und problematisches, nach Jakobi ein blofs geglaubtes und gefühltes, nach Fichte endlich ein negatives und schlechthin ideales Nicht-Ich = Ich ist: woraus dann offenbar erhellet, dafs keines dieser drei Systeme wahre Philosophie seyn kann; denn die erste Forderung aller wahren Philosophie ist, „das alleinige wahrhafte Seyn des Unendlichen, und das eigentliche absolute Nicht-Seyn alles Endlichen, wenn es in seiner Getrenntheit von Gott aufgefafst wird, anschauend zu erkennen,“ eine Forderung, die keines dieser Lehrgebäude, die sämmtlich in der Subjektivität befangen bleiben, erfüllte.

Fichte's Hauptschriften, die das itzt beschriebene System der Ich-Lehre enthalten, sind: 1. die Einladungsschrift über den Begriff der Wissenschaftslehre, Weimar 1794. (2te Aufl. 1798, Jena und Leipz.); — 2. die Grundlage der Wissenschafts-Lehre, 1794, Leipz. (2te Aufl. 1802, ebend.), sammt den beiden Einleitungen im philosophischen Journal von 1795. St. I. u. IV.; 3. der Grundrifs des Eigenthümlichen der Wissenschafts-Lehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, Jena und Leipz., 1795; — 4. Die Grundlage des Naturrechts 1796 u. 97, ebend. I. und II. Th.; — 5. das System der Sittenlehre, (1798, ebend.); — 6. die Appellation und Verantwortung wegen des angeschuldigten Atheism, Jena u. Leipz., bei Gabler, dann Tübingen bei Cotta, 1799; — 7. end-

lich die beiden kleinen Schriften „über die Bestimmung des Menschen," 1800, Frankf. u. Leipz., und „sonnenklarer Bericht an das gröſsere Publicum, Berlin 1801; darinnen der Verfasser selbst ganz unbefangen die Schwäche seiner eignen Philosophie enthüllte, und wie wohl sie mit der gemeinen Ansicht der Dinge, und mit den Aussprüchen des unmittelbaren Bewuſstseyns sich vertrage, umständlich heraussagte: — dadurch dann aber freilich auch sein Ruhm als spekulativer Philosoph bei denen, die Anfangs ein Mehreres und Sicheres in dem Buchstaben seiner Lehre zu finden glaubten, gar sehr herabsank. Fichte's System in den genannten Schriften enthält nun im Wesentlichen Folgendes:

§. 151.

Detailirte Darstellung der Fichte'schen Philosophie in ihrer ersten ursprünglichen Gestalt, (von 1794 — 1802.)

I. Von dem Begriffe der Wissenschafts-Lehre.

1. Die Philosophie ist die Wissenschaft der Wissenschaft, folglich Wissenschafts-Lehre; denn durch sie wird alles Wissen erst möglich und begründet. Sie ist mithin das Höchste durch sich selbst schlechthin-mögliche und gültige Wissen. Ihr Grundsatz ist daher durch keinen höhern Grundsatz beweisbar. (Siehe über den Begriff der Wissenschafts-Lehre, §. 12.)

2. Dieser höchste, unbezweifelbar-gewisse Grundsatz ist: Ich = Ich, welcher nicht nur die nothwendige Form (A=A), sondern auch den nothwendigen Inhalt des Selbstbewuſstseyns (Ich) ausdrückt. (Grundlage der gesammten Wissenschafts-Lehre, 1794, §. 1. S. 13.)

3. Das Ich ist Thätigkeit, also setzt es sich selbst; es ist zugleich das Handelnde (Subjekt) und das Produkt der Handlung (Objekt), das durch die Reflexion des handelnden Subjekts auf sich selbst zu Stande kömmt. Dieses sich selbst Setzen des Ichs heifst das Bewufstseyn.

4. Die Reflexion des Ichs auf sich selbst hat ihren Grund in einem für die theoretische Philosophie postulirten, folglich unerklärlichen Anstofse auf die Thätigkeit desselben; denn dadurch erst wird das Ich sich selbsten inne, und setzt sich selbst als Subjekt, den Anstofs aber sich selbst entgegen als Objekt.

3. Aus dem ersten Grundsatze Ich = Ich (dem Satze der Einstimmung, Identität,) welcher der Form und dem Inhalte nach unbedingt ist, folgt nun der zweite Grundsatz Ich zum Theil = Nicht - Ich (der Satz des Widerspruches), welcher dem Gehalte nach bedingt ist durch den ersten; denn das Nicht-Ich ist nur möglich durch das Ich.

6. Das Setzen des ersten Grundsatzes und das Entgegensetzen des zweiten müssen sich also in einen dritten wieder verbinden. Der dritte Grundsatz heifst aber: Das Ich setzt das Nicht-Ich als durch sich selbst gesetzt sich selbst entgegen. (Dieses ist dann der Grundsatz des Grundes.)

7. Der erste Grundsatz drückt die Thesis, das Setzen, der zweite Grundsatz die Antithesis, das Entgegensetzen, und der dritte Grundsatz endlich die Synthesis, das Gleichsetzen des Setzens und Entgegensetzens, aus.

8. Der dritte Grundsatz der Synthesis löst sich dann abermal in zwei antithesische Sätze auf; den ersten: das Ich setzt sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich; den zweiten das Ich setzt sich selbst als bestimmend das Nicht - Ich. — Der erste Satz drückt mithin ein nothwendiges Leiden,

der andere eine nothwendige Thätigkeit des Ichs aus; so daſs also eine Wechselwirkung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich statt findet. (Grundlage S. 52 u. 54.)

9. Indem nämlich das Ich, als einkehrend in sich selbst, selbst sich begränzt, setzt es sich selbst ein anderes Nicht-Ich entgegen; denn sich selbst begränzen, heiſst eine Thätigkeit in sich aufheben; eine Thätigkeit aber in sich aufheben, heiſst diese, in ein anderes Nicht-Ich setzen; und umgekehrt, eine Thätigkeit im Nicht-Ich aufheben, heiſst diese im Ich setzen.

10. In wie ferne demnach das Ich in der Reflexion durch das Nicht-Ich beschränkt erscheint, ist das Nicht-Ich oder das Universum unendlich; das Ich aber endlich; in wie ferne hingegen das Nicht-Ich oder das Universum durch das Ich bestimmt ist, ist umgekehrt das Ich unendlich, das Nicht-Ich aber oder die Welt endlich. (Grundlage S. 181.)

§. 152.

Fortsetzung.

II. Vom theoretischen Wissen des Ichs.

1. Das Vorstellen überhaupt als eine Thätigkeit, die nur durch ein Leiden, und ein Leiden, das nur durch Thätigkeit möglich ist, ist bedingt durch die Wechselwirkung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich; bei welcher (Wechselwirkung) man das Ich als thätig, und das Nicht-Ich als leidend, oder auch umgekehrt, das Ich als leidend, und das Nicht-Ich als thätig denken kann. Das Vorstellen, wobei das Ich als thätig concipirt wird, heiſst ein Gedanke; dasjenige, wobei es als leidend gedacht wird, eine Empfindung, (Grundlage S. 195.)

2. Die

2. Die Richtung des Ichs auf das Nicht-Ich beim Gedanken ist der des Nicht-Ichs auf das Ich bei der Empfindung entgegengesetzt. Das Gemüth schwebt also beim Vorstellen zwischen zwei entgegengesetzten Vorstellungen, als Einbildungskraft; und das eingebildete Schweben selbst ist das Anschauen. Durch dieses Anschauen wird das Thun und Leiden des Ichs gleichsam in Eins gebildet und also zum Bewufstseyn erhoben.

3. Das Bewufstfeyn gibt also nothwendig ein Produkt, nämlich das Angeschaute, das, in wie ferne es als angeschautes Objekt nothwendig ausser das anschauende Subjekt fällt, diesem letzten durch eine nothwendige Täuschung als ein fremdes von aussen kommendes erscheinen mufs, weil nämlich wegen der ganz entgegengesetzten Richtung beim Produciren und Auffassen das Ich in demselben Akte nicht produciren und auffassen zugleich kann; sondern beim letzten Akte das Produkt ihm allemal schon als ein fertiges vorkömmt.

4. Das Anschauen wird also nur dadurch, dafs es fixirt wird, zur Anschauung; das fixirende aber hierbei ist die absolute Freithätigkeit des Ichs, nämlich die Vernunft; das aber, was fixirt wird ist die Einbildungskraft, in so ferne ihre Thätigkeit durch das Fixiren eine Gränze bekömmt und eine bestimmte wird; das Produkt endlich ist, wie schon gesagt, die Anschauung.

5. Die Anschauung mufs aber im Bewufstseyn festgehalten werden, wenn sie als eine Realität erkannt werden soll. Dieses geschieht durch den Verstand, ein an sich selbst ruhendes, nicht produktives, sondern nur synthetisirendes Vermögen, welches das Wandelbare der Anschauung bestehen macht, und gleichsam verbeständigt, (d. h. verständigt) hiermit das Ideelle zum Reellen umbildend.

6. Ueber die im und durch den Verstand gesetzten Objekte reflektirt dann die Urtheilskraft, sie vergleichend, ihr Verhältniſs bestimmend, sie subsumirend und wieder von einander abstrahirend u. s. w. durch alle Richtungs- und Combinations-Weisen.

7. Der Verstand und die Urtheilskraft bedingen sich also wechselseitig: denn der Verstand gibt der Urtheilskraft die Objekte, diese aber bestimmt durch die Reflexion ihre Verhältnisse. Ist also nichts im Verstande fixirt, so findet die Urtheilskraft keine Anwendung; und umgekehrt, wo kein Urtheil ist, da ist kein Denken des Gedachten, und mithin keine Reflexion.

8. Die Anschauung der absoluten Freithätigkeit des Ichs, aus welcher hervorgeht, daſs nichts real seyn könne für das Ich, ohne auch ideal im Ich zu seyn, und umgekekrt; — ist die Vernunft-Erkenntniſs und das Fundament alles Wissens.

§. 153.

Fortsetzung.

III. Vom praktischen Wollen und Handeln des Ichs.

1. Wie die theoretische Wissenschafts-Lehre das Vorstellen, Anschauen, und Erkennen, oder Wissen dadurch begreiflich macht, indem sie zeigt, wie das menschliche Ich als seiner selbst bewuſst nothwendig sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich anschaue: so geht dagegen die praktische Wissenschafts-Lehre, die das Wollen und Handeln abzuleiten hat, nothwendig von dem entgegengesetzten Satz aus: „daſs nämlich das Ich, gleichwohl auch als bestimmend das Nicht-Ich seiner selbst sich bewuſst seye! — (Siehe oben §. 151. Lehrs. 8—10.)

2. Das Ich als bestimmend das Nicht-Ich ist also absolut und frei; unendlich, und die einzige wahre Realität. Grundlage der Wissenschafts-Lehre III. Thl. S. 225.

3. Als freies hat es also Causalität; allein da das Ich in seinem Bewufstseyn immer nur als ein endliches, das durch ein Nicht-Ich beschränkt ist, erscheinet; so kann seine Causalität gleichfalls nur als Streben sich kund thun.

4. Das Streben des Ichs aber hat als solches nothwendig allemal nur eine bestimmte Quantität der Thätigkeit; denn es geht immer nur darauf aus, wirkliche Ursache von Etwas, Etwas bestimmtem zu werden. Seine Thätigkeit ist daher immer begränzt, wiewohl seine Kraft und innere Wurzel unendlich ist.

5. Es mufs also die Thätigkeit des Strebens durch eine der Kraft des strebenden Ichs entgegengesetzte Kraft des Nicht-Ichs begränzt werden.

6. Dadurch also, dafs die Thätigkeit des Ichs gehemmt wird, wird sein Trieb zur Thätigkeit in sich selbst zurückreflektirt; und so wie es bestimmend auf das Nicht-Ich einwirkt, wirkt dieses auf das Ich zurück; und es entsteht das Spiel der Wechselwirkung zwischen der Freiheit des Ichs, und der Nothwendigkeit des Nicht-Ichs, die ewig einander nicht besiegen können.

7. Gleichwohl fühlt sich das Ich durch den Begriff der Pflicht (der sich dem Bewufstseyn als ein unbedingtes Sollen ankündet, und die Freiheit zwar subjektive nöthiget, aber nicht objektive zwinget; genöthiget, dem Nicht-Ich, das an sich selbst durchaus vernunftlos und unheilig, ja eine blofse Schranke, und eigentlich ein rein todtes ist; (denn im Wissen allein ist Thätigkeit, die im lediglich Seyenden ganz erstorben ist;) welches

also nur da ist, um vernichtet, und als ein Nichtiges erkannt zu werden, entgegen zu kämpfen; in der Voraussetzung, daſs durch die moralische Weltordnung (den idealen Gott) von Ewigkeit her dafür gesorgt seye, daſs endlich gelingen müsse, was durchaus seyn sollte: d. h. daſs die Vernunſt ihre Rechte gegen die Unvernunft, (gegen die unheilige blinde Naturgewalt) behaupten werde.

8. Je mehr Jemand an seinem Theile die moralische Weltordnung realisirt, desto mehr nähert er sich der Gottheit, in dem eigentlichen und wahren Leben wandelnd: jemehr hingegen Jemand an seinem Theile die moralische Weltordnung hindert oder stört, desto weiter entfernt er sich von der Gottheit.

9. Das Seyn der Gottheit (d. h. der aktiven moralischen Weltordnung) ist nicht Gegenstand der theoretischen Erkenntniſs, sondern nur allein des vernünftigen Glaubens; auch ist dieser Glaube bloſs moralischer Art; und so er mehr erhält, als aus dem Moral-Begriffe gefolgert werden kann, ist er ungereimt und abgöttisch.

10. Die Tugend des Menschen besteht in der völligen Uebereinstimmung und Harmonie mit sich selbst in seinem Innersten, d. h. in der durchgängigen Consequenz seines (praktischen) Wissens oder Gewissens, und seines Handelns, daſs der Vernunftzweck in der Welt der Freiheit realisirt werde. Tugend-Lehre S. 343 u. 344.

11. Die Aufgabe des Staates besteht in der Verwirklichung (Realisirung) des Vernunft-Rechts an allem, was menschliches Bedürfniſs ist, und was in einem Organismus des gemeinen Lebens billig mag gefordert werden; vorzüglich aber der Freiheit, der Sicherheit und des Eigenthums.

12. Die Nothwendigkeit des Staates erhellet daraus, weil das Vernunft-Recht ausser dem Staate bloſs formal seyn würde, und aller äussern Sanktion für immer entbehren müſste; (wie wir dieses am Völkerrechte, in Ermanglung eines allgemeinen Völkerbundes aller kultivirten Nationen offenbar sehen; da ein schwächeres Volk gegen ein stärkeres sich immer umsonst darauf berufen wird, wenn es ihm an Kraft gebricht, seine Rechte faktisch zu behaupten.) Siehe Rechtslehre III. Kap. vom Staats-Rechte.

Anmerk. In seiner neuern Bearbeitung der Staats-Lehre in den Vorträgen aus der angewandten Philosophie, gehalten im Sommer 1813. an der Universität zu Berlin, und herausgegeben aus seinem litterarischen Nachlasse ebend. 1813. — hat sich Fichte über das Verhältniſs des Urstaats zum Vernunft-Reiche also ausgesprochen:

Da Gottes Erscheinen in der Menschheit kein Probiren noch Versuchen, sondern ein ewig-gesetzliches Sich selbst Fortentwickeln ist (S. 116); so ist auch das Recht u. der Staat nicht etwas Zufälliges oder Zeitentstandenes, sondern ein Nothwendiges und Ursprüngliches.

Die Vernunft begründete unter den Menschen die Ehe, diese die Familie, diese die Erziehung, und diese endlich den Staat, wenigstens bei den Kindern Gottes, d. h. dort, wo die Sittlichkeit vorherrschte, welche durch ihre Autorität, nach und nach auch dort Eingang fand und finden muſste, wo ursprünglich nur gesetzlose Freiheit und blinde Willkühr herrschte, nämlich bei den Kindern der Menschen, die sich endlich freiwillig oder bezwungen den Kindern Gottes unterwarfen. (S. 125—140.)

Allein der Staat als Rechts- und Gesetz-Anstalt gegründet auf Autorität und Naturglauben läuft immer Gefahr, mit der Vernichtung des Autoritäts-Glauben durch die in der Zeit unaufhaltsam fortschreitende Aufklärung und Verstandes-Einsicht vernichtet zu werden; bevor der grübelnde, im Zerstören alles bestehenden, und im Hervorbringen neuer wandelbarer Schöpfungen

sich gefallende Verstand zur klaren Einsicht reifet. (S. 142 u. 43.)

Demnach durchwandert der Staat in seiner Fortbildung und Entwicklung nothwendig drei Gestalten: a) die des traditionellen, (S. 146—161); b) die des nach wandelbaren Zweckbegriffen gebildeten (S. 161—174); c) die des wahrhaft Vernünftigen. (S. 175—187.)

Das Ideal des wahrhaft vernünftigen Staats, welcher nichts geringeres als die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden seyn kann; ist eine Gottesherrschaft (Theokratie) gegründet nicht auf die Autorität eines blinden Glaubens, sondern auf die klare Einsicht, daſs Gott erschienen ist, und erscheinen soll in der Menschheit. S. 187.

Das Christenthum, aber nicht blos als Lehre, sondern als Princip einer Weltverfassung (S. 262) ist die erste Grund-Bedingung dieser rationellen Theokratie (S. 269.) darinnen die nähern Bedingungen a) zu einer fortdauernden freien gelehrten Schule (S. 282.) b) Die Anerkennung der Kirche durch den Staat (S. 283) so wie umgekehrt die des Staats durch die Kirche (Ebend.) und endlich c) die gänzliche Unabhängigkeit vom blinden Autoritäts-Glauben, so wie von rechtlichen und politischen, also auch im religiösen und kirchlichen; dagegen aber auch eben so unbedingte Unterwerfung unter die Einsicht des Vernunft-Begriffes (S. 286.) beschlossen liegen.

§. 154.

Kritik der Fichte'schen Ich-Lehre.

Die Schwächen der Fichte'schen Ich-Lehre in ihrer ersten und ursprünglichen Gestalt sind:

a) daſs diese Philosophie das absolute Seyn nicht als Natur, die absolute Vernunft nicht als an sich seyend, sondern nur im unendlichen Progresse werdend schaut, d. h. daſs das eigentliche und wahrhaft göttliche ein rein

rein negatives und folglich ein nicht seyendes für das Erkennen; hingegen das empirische Ich und das empirische Nicht-Ich, deren doch keines ein absolutes ist, beide zusammen das einzig wirkliche sind; jenes das ursprünglich bestimmende, dieses das ursprünglich bestimmbare.

b) Dafs das empirische Ich eine ihm durchaus nicht zukommende Selbstständigkeit affektirt, und sich in der Abhängigkeit von der Natur, und im Verschwinden derselben gleich unselig fühlt.

c) Dafs sie das empirische Nicht-Ich, die gesammte körperliche Natur, als ein rein-gottloses, d. i. wesentlich-böses und unvernünftiges anschaut, welches nur da ist, um vernichtet zu werden.

d) Dafs sie eben diese körperliche Natur ganz formal und abstrakt, als einen Inbegriff von allerlei rein zufälligen Qualitäten, folglich als eine unlebendige und unorganische Masse erfafst und charakterisirt.

e) Dafs dem reinen Willen ohne Inhalt, weiter nichts übrig bleibt, als die hohle Deklamation, dafs das Gesetz um des Gesetzes willen erfüllt werden müsse; zum Inhalt aber nichts als eine aus der Zufälligkeit der Empirie aufgenommene unendliche Menge von Pflichten und Tugenden, die sich einander selbst widersprechen und nimmermehr zur Totalität und Vollendung eines Systems mögen gebracht werden.

f) Dafs das Sollen im Grunde immer nur ein leeres Wollen bleibt, das nichts kann; so wie das Erkennen nur ein formelles

Denken, das höchstens nur seine eigene Nichtigkeit erkennt.

g) Dafs hier die Tugend, (indem sie sich in Moralität, das Bewufstseyn, die Pflicht um der Pflicht willen gethan zu haben,) verwandelt: zum nothwendigen Wissen um sich selbst, d. h. zum Pharisäismus werden mufs.

h) Dafs endlich auch der Staat nicht als der lebendige Organismus des Rechts, welcher sich mit dem Gesetze zugleich setzt, und in dem Volke wahrhaft objektiv wird, sondern nur als ein Allgemeines des Begriffes in Abstrakto aufgestellt ist, von welchem abhängig zu seyn, die absolute Vernichtung aller individuellen Freiheit seyn würde.

Anmerk. Als eine spätere Ausgeburt der Fichte'schen Ich-Lehre kömmt zu betrachten Arthur Schoppenhauer, die Welt als Wille und Vorstellung; vier Bücher, nebst einem Anhange, welcher die Kritik der Kantischen Philosophie enthält. Leipz. 1819. 8.

Des Verfassers Hauptvorhaben ist zu zeigen: „dafs die Erscheinung, die Welt als Vorstellung, und das Ding an sich der Wille seye.

Zur leichtern Verständnifs des Buches verweiset derselbe auf 2 seiner frühern Abhandlungen: 1. über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Rudolstadt 1813. 8. und 2. über das Sehen u. die Farben; Leipz. 1816. 8.

§. 155.

Bemühungen des gemeinen Menschen-Verstandes und Remonstrationen der gläubigen Gefühle gegen die Fichte'sche absolute Subjektivitäts- oder reine Ich-Lehre.

Bardilis, Grundrifs der ersten Logik.

Da die Fichtesche absolute Subjektivitäts- oder sogenannten reinen Ich-Lehre, die in ihrer ersten

ursprünglichen Form als allgemeine durchaus ideelle Wissenschafts Lehre, darinnen der Kantische Formalismus auf das höchste getrieben ward, und alle Wirklichkeit als hervorgehend aus dem Nichts des reinen Bewufstseyns, das wiederum nichts als leeres Wissen ist, dargestellt wurde, weder den Geist noch das Gemüth befriedigen konnte; so erschienen eben allerley Versuche, diesen transcendentalen Idealismus aus seiner Einseitigkeit zu einem das Wissen mit dem Gewissen mehr versöhnenden Realismus zu ergänzen.

Logisch und mathematisch unternahm zuerst C. G. Bardili († 1808) im Grundrifse der ersten Logik gewidmet der Berliner Akademie, dann den Herren: Herder, Schlosser, Eberhard, und Friedr. Nikolai, Stuttgard 1799. den Fichte'schen Idealismus zum dualistischen Realismus zurückzubilden. Sein Princip ist die absolute Identität des reinen Denkens, als ein unendliches Wiederholen des Einen im Vielen.

Durch das reine Denken wird aber noch nichts Bestimmtes gedacht; das cogitare infinitum mufs also zu einem cogitans u. cogitatum kommen, d. h. das Denken als Denken mufs ein angewandtes werden. Zur Anwendung des Denkens gehört Materie (Stoff), die schlechthin postulirt werden mufs. Die Correlation des Denkens und der Materie; das Band des Geistes und der Natur gründet sich auf ein Ur-Eins, das sich am Denken so wie an den Objekten darstellt, und offenbaret. Dieses Ur-Eins ist wesentlich das Urwahre an allen Wahren, nämlich Gott. das Urprincip aller Realität, alles Denkens und alles Seyns.

Auch Reinhold liefs sich durch diese hohlen Worte von der absoluten Identität des reinen Denkens u. von Anwendung des Denkens, vom Ur-Eins, und dem hinzukommenden

Stoffe, der ein Etwas aber kein Eins, sondern ursprünglich und an sich ein Vieles, das aber durch das Ur-Eins in ein ihm von ferne ähnliches Eins umgebildet werden möchte u. s. w. (die durchaus keine ächte Idee (Vernunft-Anschauung), sondern weiter nichts als eine rohe Zusammensetzung einiger zufällig aufgegriffener idealistischer Phrasen, mit einigen dualistischen und empirisch psychologischen Vorstellungen enthalten,) täuschen, und machte im völligen Ernste Anstalt, die ganze spekulative Philosophie nach Bardilis Vorschlag auf die allgemeine Denklehre und ihre Anwendung zurückzuführen: indem er zu diesem Behufe in seinen eigenen Beiträgen (Hamburg 1801—1802.) Heft II. num. III—V; und Heft III num. III die Elemente der Bardilischen ersten Logik neu darstellte, und mit einer Dedication an die Professoren Maczek in Wien, Paulus in Jena, und Socher in Ingolstadt herausgab, aber auch bei diesen keinen Beifall fand.

Fichte in seinem Sendschreiben an Reinhold (Tübingen 1801) — und Schelling in Hegels kritischem Journal (Tübingen 1802) I. Band. 1. Stück haben beide die Gemeinheit dieser unförmlichen Composition anschaulich gemacht; und der letztere bemerkte insbesondere, wie diese sogenannte Philosophie, die nur bemüht ist, ganz gemeine Popularitäten (z. B. daſs das Denken als Denken, Charakter der Vernunft, und der unstreitige Charakter des Denkens absolute Identität ist) in philosophische Formeln einzukleiden, gerade da aufhöre, wo die rechte construirende Philosophie, die an sich weder Idealismus noch Realismus in der Trennung ist, anfängt. Zur Vergleichung setzt er noch aus Platos Philebos (pag. 219, 220. — Edit. Bipont-) die Stelle her, wo es heiſst: „Die Alten besser

und näher den Göttern als wir, haben uns die Sage hinterlassen, — daſs aus Einem und Vielen die Natur alles desjenigen seye, von dem man sagt, daſs es ewig seye, und daſs dieses die Unendlichkeit und die Gränzen in sich zusammengewachsen enthalte: — Die sich aber itzt Philosophen nennen, setzen das Eine und das Viele, wie es kommt, früh oder später als es recht ist; nach der Einheit aber unmittelbar unendliches Vieles: das Mittlere aber entflieht ihnen.

§. 156.

Bouterwecks Apodiktik.

Gleichfalls dualistisch und ein absolutes Seyn neben einem absoluten Erkenntniſs-Vermögen fordernd und postulirend ist Friedrich Bouterwecks Idee einer Apodiktik (Festsetzung des Grundes aller Wahrheit und Beweise) 1799 Halle. Die Skizze dieser Apodiktik ist folgende:

„Nach den drei Grundkräften der Seele, Denken, Urtheilen, oder Wissen, und Thuen, ist auch die Apodiktik dreifach: logisch, transcendental und praktisch." „So wie nun die Grundlage alles Denkens, alles Gefühls und alles Thuens das Seyn ist; das also nicht erst aus dem Denken oder Thun, wie die Ich-Lehre behauptet, hervorgeht: so ist auch die Grundlage der logischen und praktischen Apodiktik die transcendentale, nämlich die Apodiktik der transcendentalen Urtheilskraft, dadurch Subjekt und Objekt als Eins, nämlich als eine absolute Virtualität angeschaut werden."

„Mit dieser absoluten Virtualität oder Lebendigkeit der Kraft (die objektive in Hinsicht auf das Wissen zwar gebunden, subjektiv aber in Hinsicht auf das Wollen frei ist;) haben wir alles Seyn und Thun, nämlich die ewige, absolute und reine Einheit, haben wir mit einem Worte die Welt in uns,

und uns in der Welt als Eins erfafst: und zwar nicht durch Begriffe und Schlüsse, sondern unmittelbar durch die Kraft, die selbst unser Daseyn ausmacht, und unsere vernünftige Natur konstituirt."

„Im Gegensatze gegen die eine absolute Virtualität, die in jeder Hinsicht unendlich ist, ist der Mensch nur allein eine endliche Virtualität, in einer Sphäre von mehrern seines Gleichen gesetzt, und objektive durch das gleiche Erkennen, subjektive durch das gleiche Wollen mit ihnen zu einem All verbunden: daher dann die absolute Forderung des Sittengesetzes der gegenseitigen Anerkennung dafs jeder Mensch seinen Nebenmenschen als Vernunftwesen behandle, so wie er selbst behandelt seyn will."

„Das All selbst, oder wohl gar Gott zu erkennen, ist jedem Sterblichen unmöglich; da keiner mit seinem Erkennen je über oder ausser sich selbst sich zu erschwingen vermag u. s. w.

Wer sieht nun also nicht, dafs diese Apodiktik, welche sich die vornehme Miene giebt, über die Schranken der endlichen Subjektivitäts- oder reinen Ichlehre bis zur Anschauung der ewigen absoluten und reinen Einheit, d. h. des Absoluten selbst als absoluten Virtualität durchgedrungen zu seyn, ihrem eignen Geständnisse nach eben auch nur eine Ixions-Wolke statt der Gottheit ergriffen habe. Denn Gott, der Lebendige, mufs doch wohl mehr als blofse Virtualität und Streben, er mufs ein substantielles an sich und für sich, er mufs Leben und Geist seyn und als solcher unmittelbar durch die Wissenschaft mittelst seiner eignen Selbstoffenbarung erkannt werden mögen.

Anmerk. Bouterweck's Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften nach einem neuen Systeme,

I. Bd. Göttingen 1813. 8. 2te Auflage 1820. vertheidigt den Glauben der Vernunft an Sich selbst, oder schliesst sich an Jakobi an. Sieh. oben §. 149. Anmerk. 2.

§. 157.

Krugs neues Organon, und Fundamental-Philosophie.

Die angebliche Einheit des Ideellen und Reellen, des Subjektiven und des Objektiven, des Wissens und des Seyns bei W. Traugott Krug in seinem Organon (Meissen 1801) so wie in seiner Fundamental-Philosophie (Züllichau und Freistadt 1803) ist weiter nichts als die synthetische Einheit des unmittelbaren gemeinen Bewusstseyns, darinnen das Denken mit einem Seyn, das Ich mit einer Welt nothwendig und ursprünglich verbunden erscheint; ohne dass sich diese Verbindung weiter erklären lasse.

„In unserm Bewusstseyn, heisst es im Krug'schen Organon S. 75. ist eine ursprüngliche transcendentale Synthesis zwischen dem Realen und Idealen, zwischen dem denkenden Subjekte und der gegenüberstehenden Aussenwelt gegeben. Dasjenige System nun, das diese transcendentale Synthesis anerkennt und behauptet, ohne sie erklären zu wollen, weil, um sie zu erklären, man von dem Einen oder von dem andern anfangen, und mithin die Synthesis aufheben müsste; — heisst transcendentaler Synthetismus; welcher also transendentaler Realismus und transcendentaler Idealismus in unzertrennlicher Vereinigung ist.“

Dieses Lehrgebäude, das gerade dasjenige, was es erklären sollte, für die Auflösung selbst giebt, und Philosophie zu seyn vermeint, während es weiter nichts als empirische Psychologie heissen kann, hat Hegel in sei-

nem kritischen Journal I. B. I. Heft S. 104 zwar scharf und beissend, aber gerecht und gründlich beurtheilt, was auch der Verfasser in der Vorrede der Fundamental-Philosophie gegen den Ton jener Recension excipirte.

§. 158.

Fries neue Kritik der Vernunft.

Fries J. Fr., den Friedr. Heinr. Jakobi noch i. J. 1815. einen der scharfsinnigsten Denker nannte, suchte die Leerheit der Fichteschen Wissenschafts-Lehre, in seiner neuen Kritik der Vernunft, III Bände. Heidelberg 1807. die Hegel seiner Seits im Grundrisse des Naturrechts u. s. w. (Berlin 1821.) §. 15. Seit. 26. eine absolute Verseichtigung der kantischen hiefs „durch die Berufung auf die reinen und objektiven Gefühle abzuhelfen, die er für unmittelbar aus der Vernunft entspringende Urtheile erklärt, und sie deswegen Grundurtheile der Vernunft genannt wissen will.“ Ebend. die Theorie des Gefühls I. B. S. 75. u. 341.

„Aller Irrthum kömmt nach ihm nur aus der wiederbeobachtenden willkührlichen Reflexion, theils über die unmittelbare Sinnenanschauung, welche der mathematischen Demonstration, theils über die unmittelbaren Erkenntnisse oder Grundurtheile der Vernunft, welche der philosophischen Deduktion zu Grunde liegen, in wie ferne die Reflexion in jenen Anschauungen oder diesen Grundurtheilen enthalten zu seyn oder nicht enthalten zu seyn, fälschlich voraussetzt, was sie eben wahrnimmt, oder nicht wahrnimmt.“ Ebend. S. 339.

„Der ganze Streit um Wahrheit und Gültigkeit der Erkenntnifs tastet also die unmittelbare Ueberzeugung unserer Vernunft, dieselbe sey ein Wis-

sen durch Anschauung, ein Glauben ohne Anschauung, oder ein Ahnen durch Gefühle, gar nicht an: denn in der Vernunft-Ueberzeugung ist lautere Wahrheit in der einen oder in der andern Form, des Endlichen oder des Ewigen, des Immerbeharrenden in der Natur, oder des Immerwechselnden der Schönheit." Ebend. 339. 341.

Wissen durch Anschauung läſst sich eigentlich nur von sinnlichen Dingen, aus Ideen aber ist keine Wissenschaft möglich, sondern nur Glaube, eine über die Wissenschaft hinausreichende Ueberzeugung. Alle Wissenschaft hat nur die Natur, d. h. die sinnliche Erscheinung zum Gegenstand." Neue Kritik der Vernunft, Band II. S. 324. zu vergleichen mit 682. ff.

Da jedoch Fries selbst die unmittelbaren und eigenthümlichen Erkenntnisse, dunkle, unaussprechliche Vorstellungen nennt; so dringt sich jedem Freunde der Wissenschaft nothwendig die Frage auf: Ob dann der Glaube und das Gefühl, womit freilich alle reelle Erkenntniſs anfangen, auch immer und ewig dunkel und unaussprechlich bleiben, oder vielmehr durch den deutlichen Begriff zur Wissenschaft sollen und mögen erhoben werden?

§. 159.

Friedr. Calker, Urgesetze des Wahren, Guten und Schönen.

Auch Calker, Professor der Philosophie zu Bonn, kömmt noch als angeregt durch Kant zu betrachten: denn das höchste Ziel der Wissenschaft überhaupt ist ihm das formelle Wissen des Begriffes, mit dem des erkennenden und ahndenden Glaubens zu vereinigen. Philosophie be-

trachtet er zuvörderst als die Wissenschaft der Erkenntnifs der innern Welt, im Gegensatze gegen die Erkenntnifs der äussern Welt; und so wie er zu jener Geschichte, Mathematik und Naturlehre rechnet, so läfst er diese aus Psychologie, Logik und Metaphysik bestehen.

Die Metaphysik nennet er die Urgesetz-Lehre des Wahren, Guten und Schönen, weil diese Urgesetze eben aus der Natur-Anlage und den Lebens-Aeusserungen des menschlichen sich selbst bewufsten Geistes müssen aufgesucht werden.

Sein Werk, betitelt: „Die Urgesetz-Lehre des Wahren, Guten und Schönen, Berl. 1820, 8. zerfällt demnach ausser der Einleitung in 3 Bücher: A. Vom Wahren oder der Erkenntnifs, enthaltend I. die Urgesetzlehre der begreifenden Wissenschaft der innern und der äussern im Innern vorgestellten Natur; II. die Urgesetzlehre des das Ewige erkennenden und ahnenden Glaubens. — B. Vom Guten, oder von der That, d. h. von der Sittlichkeit und Rechtlichkeit, dann der Religiosität, enthaltend die Urgesetz-Lehre III. der menschlichen, und dann IV. der religiösen Güte. C. Vom Schönen oder von der Liebe; enthaltend die Urgesetz-Lehre; V. von dem Schönen, und VI. von den erhabenen — Jedem der drei Bücher wird übrigens eine allgemeine Grundlehre, und dem ersten und zweiten noch überdiefs eine erfindende Vorbereitung durch Beobachtung und Schlüfse vorangeschickt. Zur Beurtheilung folgt hier die gedrängte Uebersicht des ganzen Werkes.

§. 160.

Urgesetze des Wahren, oder der Erkenntnifs.

Anschauung ist jede unmittelbare Erkenntnifs des im Augenblicke der Wahrnehmung oder Vernehmung,

die

die äussern oder inneren Sinne anregenden Gegenwärtigen; nämlich eines äussern Gegenstandes, oder einer innern Geistesthätigkeit. Jenes ist äussere, dieses innere Sinnenanschauung als unmittelbar für sich klare Vorstellung. §. 16—18. S. 16—18.

Reine Anschauung ist die der verbindenden Einheit; nämlich die des Zugleich oder des Raumes; dann die des Nacheinander oder der Zeitfolge, ferner die Begränzung des Raumes, d. i. des Ortes, oder aber der Zeit, die der Dauer. §. 20. 21. S. 18—19.

Empirische Anschauung ist die des Gegenstandes als eines gegebenen, dergleichen aus der Gegenwart die Sinne aus der Vergangenheit das Gedächtniſs liefert. §. 22. S. 20.

Begriff ist eine Gedanken-Vorstellung der sinnlichen oder rein-vernünftigen Erkenntniſs; die letztere abermal mit oder ohne nachzuweisende rechtfertigende Anschauung. —

Zu den ersten gehören die 12 Categorien-Begriffe der Tafel der Urtheile; zu den andern die 4 Ideen, Vollendung, Vollkommenheit, Freiheit und Ewigkeit, dann die drei Ideale Geist, Weltordnung und Gott. §. 26. S. 23 u. 24.

Das niedrigste der Erkenntniſs ist die unmittelbare Vernehmung (Apperception). — Diese ist dreifach: a) die materielle, das Vernehmen des Erregtwerdens; b) die formelle, das Vernehmen der Selbstthätigkeit beim Auffassen; c) die transcendentale, das Vernehmen der Identität vom Erregtwerden, und von Selbstthätigkeit bei jeder Anschauung. §. 41. S. 33 u. 34.

Uebereinstimmung des subjektiven Bewuſstseyns mit der objektiven Erkenntniſs, d. h. mit dem objektiven Begriffe, ist die Wahrheit des Bewustseyns: — Uebereinstimmung des Begriffes oder der

objektiven Erkenntniſs mit dem erkannten Gegenstande selbst, ist die Wahrheit des Vernehmens §. 43. S. 48.

Wissen ist die Vereinigung des einheitlichen und gegenständlichen, selbstthätigen und aufstossenden Vernehmens im Selbstbewuſstseyn verbunden mit Anschauung.

Glauben ist die nämliche Vereinigung ohne Anschauung: — und Ahnen endlich ist die Ueberzeugung ohne Anschauung und ohne Begriff durch bloses Gefühl. §. 48. S. 52. 53.

Das Wissen gründet sich auf Beweise; die Beweise selbst aber stützen sich auf Vorweisuug (demonstratio) durch augenscheinliche Conviction; oder aber auf Grundweisungen, die doktrinellen Ableitungen (Deductionen) §. 50. S. 56.

Wissen kann man durch reine oder empirische, (einheitliche oder gegenständliche) Anschauung; oder aber durch einheitliches oder gegenständliches Denken mittelst reiner oder empirischer Begriffe. §. 59. S. 65.

Das einheitliche reine Denken wird durch die Categorien-Begriffe bestimmt; (§. 89. S. 88.) und aus diesem gehen die Grundsätze der a priori bestimmten Naturerscheinung der Erfahrung hervor. §. 120. S. 105.

Das Gemüth ist der durch die Quantität; das Ich oder der Geist, der durch die Qualität bestimmte Gegenstand des reinen Selbstbewuſstseyns; die Seele aber ist das Wesen dieses Gegenstandes. §. 203, 208, 211. S. 136, 137, 138.

Die Seele allein ist lebendig, d. i. selbstbestimmend thätig; die Masse hingegen des Leibes ist an sich durchaus todt. §. 222. S. 142.

Der Glaube ist dreifach; nämlich a) der Erkenntniſs-Glaube aus Vernunft-Begriffen ohne An-

schauung; b) der That-Glaube, aus der Wahrheit des Lebens, und c) Liebes-Glaube, aus den Gefühlen des Herzens hervorgehend. §. 240. S. 153.

Die Grundwahrheiten des Erkenntnifs-Glaubens sind 1. es gibt ein ewiges wahres Seyn der Dinge, wovon die Welt unter Naturgesetzen nur Erscheinung ist; 2. das ewige wahre Seyn der Dinge ist ohne zähl- und mefsbare Gränze ein Vollendetes; 3. Das ewige wahre Seyn der Dinge ist ein vollkommenes, ohne sinnlich-beschränkende Beschaffenheiten; 4. Das ewige von sinnlichen Eigenschaften und wechselnden Zuständen unabhängige Wesen ist der Geist, oder die Seele in der Freiheit, die 5. unabhängig von Natur-Gesetzen ist; 6. Die höchste Ursache endlich aller Dinge ist Gott. §. 275, 277, 282, 284, 287, 290. S. 173—180.

Die Substanz des Ahndungsglauben ist — die Anerkennung des Ewigen im Endlichen. §. 300. S. 186.

§. 161.

Urgesetze des Guten oder der That.

Das Thun oder Handeln mit Erkenntnifs ist 4fach: a) das sinnliche nach dem vorherrschenden Triebe zum Genufs; b) das verständige nach kluger Wahl des Mittels zu einem selbstständigen Zweck; c) das edle aus dem Triebe zum Schönen; d) das sittliche aus einem Beweggrunde des an sich Guten und Rechten. §. 333. S. 204.

Die Grundbestimmung des an sich Guten und Rechten durch die Gesetze des menschlichen Geistes gibt die philosophische Sitten- und Rechts-Lehre. §. 370. S. 224.

Die allgemeine Sittenlehre oder reine Pflichtenlehre ist die Wissenschaft von der allgemeinen Gesetzgebung für den Werth menschlicher Handlungen §. 395. S. 252.

Dem sinnlichen, ja sogar dem verständigen und dem edlen Trieb darf man nur in so ferne folgen, als man dabei dem sittlichen Antriebe nicht entgegenhandelt. —

Denn der Mensch soll schlechthin die Sittlichkeit, d. h. die Befolgung der Pflicht um der Pflicht willen zum höchsten und entscheidenden Antrieb seines Willens für all sein freies Thun überhaupt machen. §. 397. S. 255. 256.

Allein er muſs auch, um der äussern Rechtlichkeit willen, zu dem besten Zweck die besten Mittel wählen §. 399. 400. S. 256 und überhaupt sein Thatleben der höhern sittlichen Gesetzgebung innerlich und äusserlich unterordnen. §. 410. S. 264.

Darum soll der Mensch auch äusserlich fromm, d. h. rechtlich seyn; indem er durch die That selbst die gesetzliche Gemeinschaftlichkeit der Verhältnisse des organischen Verbandes des menschlichen und bürgerlichen Zusammenlebens anerkennt. §. 449. S. 293.

Damit nun der Mensch in Befolgung der Gesetze der Sittlichkeit und Rechtlichkeit nicht verzage; ist ihm der Glaube, d. i. die zuversichtliche Voraussetzung einer ewigen Macht zur endlichen Aufhebung dessen, was das Gelingen des Guten hindert, nothwendig. §. 484. S. 313.

Das Gebeth, d. i. die Anrufung jener ewigen Macht, wodurch sich Jemand zur Vollbringung des erkannten Guten stärkt, ist weder eine bloſse Erkenntniſs, noch ein bloſser Glaubens-Akt, sondern zugleich ein handelndes lebendiges Gefühl. §. 521. S. 337.

Die Gemeinschaft der Menschen von gleicher Ergebung und dem gleichen Glauben bildet das Reich Gottes auf Erden oder die Kirche. §. 539. S. 345.

§. 162.

Urgesetze des Schönen oder der Liebe.

Der Gegenstand der Liebe ist überhaupt das Schöne des Wissens, des Glaubens oder der Ahndung. §. 549. 550. S. 353.

Die wifsbare Schönheit, der Gegenstand des Begriffes, ist abermal dreifach: a) die Schönheit des Seyns oder der Natur: diese ist nimmermehr weder ohne Einheit noch ohne Mannigfaltigkeit und wird nimmermehr wahrgenommen ohne Geschmack. §. 554—557. S. 357—361. b) Die Erhabenheit der That und des Geistes; diese ist nimmermehr ohne Abgemessenheit, Anständigkeit und Lauterkeit. §. 575 — 579. S. 381 — 384. c) Die Schönheit des darstellenden Bildes. Dieses ist nie ohne klare und vollkommne Anschaulichkeit, Natürlichkeit und Verhältnifsmäfsigkeit. §. 601 — 603. S. 400 u. 401.

Die ewige, vollendete und unvergängliche Schönheit des Geistes und der Ideen, ist Gegenstand des Glaubens und körperlichen Augen nicht weiter zugänglich ausser nur in Sinnbildern. §. 648 u. ff. S. 477. ff.

Anmerk. Was von Calkers System (oben §. 159) zu Anfang ist gesagt worden; dasselbe Urtheil gilt auch von J. Fr. Herbart, und Ferd. Christoph Weisse's Werken, deren ausführliche Titel man in Tennemanns Grundrisse der Geschichte der Philosophie (III. Auflage, herausgegeben von Wendt, Leipz. 1820.) §. 401. und 404. nachsehen kann.

C. Endliche Vollendung der Philosophie als absolut sich selbst begreifende Wissenschaft.

§. 163.

Vollendung der Philosophie als sich selbst begreifende Wissenschaft, mittelst gründlicher Versöhnung und Ineinsbildung des Idealismus und Realismns zur wesentlichen Identität, durch Schelling; desselben Schriften.

Der Triumph, die Philosophie als eine durchaus sich selbst begreifende, und deswegen auch andern allgemein begreiflich zu machende Vernunft-Wissenschaft durch die längst gesuchte und endlich auch gefundene Ineinsbildung der beiden einzig möglichen Urgestaltungen von Idealismus und Realismus zu vollenden; war Friedr. Wilhelm Joseph Schelling (gebor. zu Schorndorf im Würtembergischen 1775, den 27. Jän.) vorbehalten, indem derselbe die Identität des Wesens und Wissens, (nach deren absoluter Erkenntniſs der transcendentale Idealismus fruchtlos gestrebt hatte, und deren Grund Kant in der ursprünglichen Synthesis der Erfahrung, Jakobi im gläubigen Gefühle, und Fichte im ursprünglichen Selbstbewuſstseyn des Ichs entdeckt zu haben glaubte,) im absoluten Ursprung aller Dinge, der göttlichen natura naturans nachwies, und hiermit die Philosophie auf ihre erste ursprüngliche Einheit zurückführte.

Schelling eröffnete seine schriftstellerische Laufbahn im Jahre 1795 und mit zwei kleinen Schriften über das Princip und die Form der Philosophie; (die erstere neu abgedruckt im I. Bande seiner philosophischen Schriften Landshut 1809.) Hierauf folgten 1797 die Ideen zur Naturphilosophie (neu aufgelegt im Jahre 1803) und 1798 die Abhandlung über die Welt-Seele (neu aufgelegt im

J. 1809). Nach diesen Vorspielen erschien 1799 das System des transcendentalen Idealismus; und das Jahr darauf 1800 die Naturphilosophie mit der Erklärung: „dafs die beiden entgegengesetzten Systeme nur Darstellung der Einen und selben Philosophie, das eine von Seiten des Wissens, das andere von Seiten des Seyns gefafst seyen, die in der Getrenntheit ewig einander ausschliefsen, hingegen in der Einheit ihres Wesens beide als gleich nothwendige Bestandtheile einer und derselben organischen Identität angehören." Im Jahre 1801 erschien endlich der erste Grundrifs der angekündigten absoluten Identitäts- oder All-Eins-Lehre selbst in der Zeitschrift für spekulative Physik IIten Bandes, IItes Heft, und wurde in der neuen Zeitschrift für spekulative Physik Iter Band 1. Heft 1802, dann in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft I. B. 1. u. 2. Heft (1805 und 1806) und II. B. 2. Heft (1807) fortgesetzt. Ferner erschien im J. 1802 Bruno, oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge, ein Gespräch, ferner im Jahre 1804 über das Verhältnifs der Philosophie und Religion gegen Eschenmaier. — Im Jahre 1803 (neu aufgelegt im Jahre 1807) die Vorlesungen über Methode des akademischen Studiums. — Im Jahre 1806, — die Schrift gegen Fichte; — im Jahre 1809 die Sammlung der kleinen Gelegenheits-Schriften, darunter die akademische Rede von 1807 über das Verhältnifs der Natur und Kunst; dann eine Abhandlung über das Wesen der sittlichen Freiheit sich auszeichnen. — Im Jahre 1812 das Denkmal der Schrift von göttlichen Dingen des Präsidenten der baier. Akademie Fr. Heinr. Jakobi zur Vertheidigung gegen den angeschuldigten Atheismus; und ein Aufsatz gegen Eschenmaier in der allgemeinen Zeit-

schrift 1813 zur Vertheidigung seiner Theorie der Freiheit. Endlich im Jahre 1815 über die Gottheiten von Samothrace; ein Versuch, die Weltschöpfung nicht als einen Akt der Emanation, wobei das Produkt im Fortgange immer schwächer wird, sondern vielmehr als eine Art von Evolution, Potenzierung und Steigerung der ursprünglichen Selbstoffenbarung Gottes darzustellen.

§. 164.

Detaillirte Uebersicht des Schelling'schen Identitäts-System nach der ursprünglichen eignen Darstellung des Verfassers.

I. Vom Absoluten, als dem Grunde alles Seyns.

1. Das Absolute, der Gegenstand der Philosophie, ist die gänzliche Identität und totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven. — Diese Identität, in so ferne sie nur der Grund alles Seyns, aber an sich selbst als getrennt von der seyenden Vernunft gar nicht seyend ist, heifst die Natur (*τὸ μωρὸν του θεου*) Darstellung. §. 1—61—145.

Anmerk. Diese Idee, die von Jakobi in seiner Schrift „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" (Leipz. 1811) so schrecklich mifsverstanden und so gräulich verschrien wurde, kommt schon beim Joannes Scotus Erigena (S. mein Handbuch der Geschichte der Philosophie II. Bd. §. 11. No. 3) unter dem Ausdrucke der natura divina, quae nec creatur, nec creat vor, welche, wie es eben daselbst heifst, mit der natura divina, quae creat nec creatur, coincidirt, d. i. in Eins zusammenfällt; quatenus neque extra se ipsam, ut est infinita, unquam prodit, neque etiam aliquando erat, quando in se et a se ipsa non erat. — Auch Joannes Charlier (Gerson) in seiner Epistola de laudibus S. Bonaventurae, Tom. opp. I. p. 118. Edit. du Pin, sagt ausdrücklich: quod si quaesierit aliquis ex te

quid sit Essentia divina, si praescindatur ab intellectu divino? — dic, prout dudum egregie mihi tunc adolescentulo suggessit, quidam famatissimus Doctor in Theologia, quod Essentia divina, praescindendo ab intellectu divino, est Deus, et non est Deus. Est enim Deus, quia nihil est in Deo, quod non sit Deus, et tamen non est Deus, quia Deus est suus intellectus et non potest esse sine illo. — Endlich unterscheidet auch Jakob Böhme Tom. II. opp. p. 39. 41. den Abgrund oder Urgrund Gottes von Gott selbst; und nennt jenen den Anfang ohne Anfang, das Leidende der Gottheit, das unendliche reinste Chaos, den farb- und formlosen Ursprung aller Farben und Formen: ferner p. 86 das Element Gottes, das unermeſslich und unendlich ist, wie Gott selbst, aber doch nicht selbst Gott, sondern (als dessen Grund) vielmehr unter Gott ist: dadurch in Gott der Grund zur Möglichkeit aller Kreatur, und auch zur Menschwerdung gesetzt ist; und wiederum in der Aurora, cap. 23. von der Geburt Gottes n. 17 — 23 schreibt er: „Wenn ich dir die Geburt Gottes aus sich selbst begreiſslich machen soll, so muſs ich wohl auf eine teuflische, (d. i. Gotteslästerliche) Weise reden, als ob das ewige Licht aus der Finsterniſs sich angezündet, als ob die Gottheit einen Anfang hätte, (d. h. ich muſs von dem, was zugleich ist, nämlich von Gottes Selbstgeburt aus deren ewigen Grunde, Urgrund, oder Abgrunde, als von einem successiven reden:) denn ich kann dich anders und näher nicht unterrichten, daſs du es verstehest. — Aber in Gott ist eben kein Erstes noch Letztes der Geburt und Entwicklung; doch muſs ich Eins nach dem andern setzen, sonst verstehst du es nimmermehr. — Wäre kein ungeborner, nie ganz auszugebährender Grund des Seyns in Gott, so wäre kein Gott, keine Weltschöpfung und kein Leben. — Nach dieser Tiefe aber des Grundes, weiſs Gott selber nicht, was er ist: denn er weiſs keinen Anfang, und auch nicht seines Gleichen, und kein Ende.

2. Ausser der absoluten Identität, die der Grund alles Seyns, (die Natur), und ausser der absoluten Identität, die seyend ist, (die absolute Vernunft),

ist nichts; und in der absoluten Identität, (die zugleich der Grund alles Seyns und selbst seyend ist) ist Alles. (§. 2.)

3. Die absolute Identität, als Grund alles Seyns, und als selbst seyend, ist schlechthin Eine, und schlechthin sich selbst gleich. (§. 13.)

4. Das höchste Gesetz für das Seyn, der absoluten Identität, und da ausser derselben nichts ist, für Alles Seyn, ist der Satz A = A, der wie die absolute Identität selbst (§. 4—7) schlechthin unbedingt und unendlich ist, auch nie aufgehoben werden kann. (§. 9, 10. 11.)

5. Alles, was ist, ist demnach in Wahrheit die absolute Identität selbst, und daher an Sich Eins. (§. 12.)

6. Nichts ist dem Seyn an Sich nach entstanden; und folglich auch nichts an Sich (d. h. als Seyend im Absoluten) endlich. (§. 13. 14.)

7. Die Dinge also als endlich betrachten, ist soviel als die Dinge nicht betrachten, wie sie an sich sind, (§. 14. Zusatz.) indem ja die wahre Philosophie gerade in dem Beweise besteht, dafs das Unendliche oder Absolute (die absolute Identität) nun und nimmermehr aus sich selbst, sich selbst verlassend, herausgetreten seye, noch heraustreten möge, sondern dafs vielmehr alles, was ist, in so ferne es ist, gerade das absolute Wesen selbst ist. (§. 14. Erläutr.)

§. 165.

Fortsetzung.

II Von dem Wesen und der Form des Absoluten als seyendem.

1. Da nun die absolute Identität als seyend nur unter der Form der totalen Indifferenz der Gegensätze A = A begriffen werden kann, so kann daher weder

A Subjekt, noch A Prädikat auf bedingte Art eines ausser dem andern gesetzt seyn.

2. Obschon nämlich A Subjekt und A Prädikat als beide zur Form des Satzes A = A gehörend, auch unmittelbar mit dem Seyn der absoluten Identität selbst gesetzt sind, so gehört ihr Unterschied doch nicht zu ihrem Wesen, sondern nur zu der Form oder Art ihres Seyns; (§. 15. Zus. 1.) und folglich ist dann auch weder das eine noch das andere in der starren Trennung als seyend an sich gesetzt; und mithin auch zwischen beiden kein trennender Gegensatz an sich möglich, weil ein und dasselbe Ganze A an der Stelle des Subjekts und an der des Prädikats gesetzt ist. (§. 16.)

3. Die absolute Identität als seyend ist also nur unter der Form einer Identität der Identität, d. h. als die vom absoluten Seyn selbst untrennliche absolute Form desselben und mithin als absolute Vernunft, zu begreifen. (§. 16. Zusatz 2.)

4. Die ursprüngliche Selbsterkenntniſs der absoluten Identität, welche unmittelbar mit dem Satze A = A gesetzt ist; folgt also nicht zwar unmittelbar aus dem Wesen der absoluten Identität, aber doch unmittelbar aus der Form des Seyns der absoluten Identität, so gewiſs es eine Vernunft gibt, die von dem Wesen selbst unabtrennbar ist. (§. 17.)

5. Gleichwie daher alles, was ist, dem Wesen nach, in so ferne dieses an sich und absolut betrachtet wird, die absolute Identität selbst ist, (§. 12.) so ist alles, was ist, der Form seines wahrhaften Seyns nach ein Erkennen der absoluten Identität. (§. 18.)

6. Es gibt folglich kein ursprünglich-Erkanntes (ausser dem absoluten Erkennen;) sondern das absolute Erkennen ist das ursprüngliche Seyn selbst, seiner Form nach betrachtet. (§. 18. Zus. 2.) Denn die absolute Identität ist selbst nur unter der Form

des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst: weil die Form ihres Seyns, von ihrem Seyn selbst unabtrennlich ist, und nur als Identität der Identität zu begreifen ist. (§. 19. Vergl. mit §. 16. Zus. 2.)

7. Das Selbsterkennen der absoluten Identität in ihrer Identität, ist also in jeder Hinsicht unendlich: so wie ihr Seyn selbst, dessen Form es ist, unendlich ist. (§. 20.)

§. 166.

Fortsetzung.

III. Von dem All und den einzelnen Dingen.

1. Nun kann zwar die absolute Identität nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich selbst als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen: (§. 21.) allein es ist doch immer dem Wesen nach die Eine selbige und gleiche absolute Identität, welche der Form des Seyns nach als Subjektivität und Objektivität gesetzt ist; so daſs diese quantitative Differenz zwar wohl ausser der Totalität, in der Totalität aber durchaus nur die quantitative sowohl als qualitative Indifferenz des Subjektiven und Objektiven besteht. (§. 22—31.)

2. Die absolute Totalität ist eben das Universum selbst, alles hingegen, was als ausser der Totalität seyend, begriffen wird, heiſst in dieser Hinsicht ein einzelnes Seyn oder Ding, dergleichen niemal an Sich (sondern nur immer Erscheinung ist), daran allein eine qualitative Differenz der Subjektivität statt finden mag. (§. 26—29.)

3. Allenthalben und in allen Dingen ist mithin dem Wesen nach dieselbe Kraft, die auch das Universum erhält, dargestellt; nur daſs sie an einigen Dingen mit dem Uebergewichte des Reellen, an andern

hingegen mit dem Uebergewichte des Ideellen zu kämpfen hat. —

Aber auch dieser Gegensatz, (welcher nicht ein Gegensatz dem Wesen nach, sondern nur ein Gegensatz der Potenz ist;) erscheint nur dem, welcher sich ausser der Indifferenz befindet, und die absolute Identität nicht selbst als das ursprüngliche erblickt. (§. 30. Erläuter.)

4. Wer die absolute Identität als das Ursprüngliche erblickt hat, dem ist sie nicht das Producirte, sondern das ursprünglich Seyende, das in Allem, was ist, schon ist, und nur producirt wird, weil es ist. — Ihm ist sie auch nicht die Ursache des Universums, sondern das Universum selbst. Denn alles, was ist, ist die absolute Identität selbst, das Universum aber ist alles, was ist. (§. 30. Erläutr. und §. 32.)

5. Demnach ist das Universum gleich ewig mit der absoluten Identität selbst; denn die absolute Identität ist (existirt) nur als Universum; sie ist aber ewig, da sie actu ist wie sie nur potentia ist, also ist das Universum gleich ewig mit ihr (§. 33.), weil es ja gerade die absolute Identität dem Wesen und der Form ihres Seyns nach betrachtet ist. (Anmerk. zu §. 33.)

6. Ferner ist die absolute Identität dem Wesen nach in jedem Theile des Universums dieselbe (§. 34); denn das Wesen der absoluten Identität ist untheilbar, und unzerstörbar (Zus. 1. 2.); folglich kann auch nichts, was ist, dem Wesen nach vernichtet werden. (Ebend.)

7. Nichts Einzelnes hat jedoch, oder vermag auch nur den Grund seines Daseyns in sich selbst zu haben, sondern jedes einzelne Seyn ist bestimmt durch ein anderes einzelnes Seyn (§. 35. 36.); demnach gibt es auch kein einzelnes Seyn, welches nicht als solches

ein bestimmtes, und mithin ein begränztes wäre. (Zus. zu §. 36.)

8. Demnach ist die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven der Grund aller Endlichkeit; so wie umgekehrt die quantitative Indifferenz beider die Unendlichkeit ist. (§. 37.)

9. Wenn also A = A der allgemeine Ausdruck der Identität oder quantitativer Indifferenz, und folglich der Unendlichkeit ist; so ist der allgemeine Ausdruck der quantitativen Differenz und mithin des Grundes aller Endlichkeit A = B. (§. 37. Erläutr.)

10. Jedes einzelne Seyn als solches ist daher eine bestimmte Form des Seyns der absoluten Identität; nicht aber ihr Seyn selbst, welches nur in der Totalität (§. 38.) ist.

11. Und da die absolute Identität in jedem einzelnen Seyn unter derselben Form ist, unter welcher sie im Ganzen ist, und umgekehrt; so ist dann auch alles Einzelne zwar nicht absolut, aber doch in seiner Art unendlich, und in Bezug auf sich selbst eine Totalität. (§. 39, 40, 41.)

§. 167.

Fortsetzung.

IV. Von den Potenzen des Universums im Allgemeinen.

1. Jede bestimmte quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität, wodurch ein Einzelnes als Endliches im Gegensatze gegen die Totalität des Universums, d. h. als diese bestimmte Form des Seyns gegen das allgemeine Seyn überhaupt gesetzt wird, heiſst eine Potenz. (§. 42. Erklärung 2.) Die absolute Potenz selbst aber ist nur unter der Form aller Potenzen; und alle Potenzen sind in ihr gleichzeitig enthalten. (§. 43.)

2. Jede einzelne endliche Potenz hingegen besteht aus einem positiven und einem negativen Faktor, welche beide an sich unendlich sind. Wie nun A = B überhaupt der Ausdruck der Endlichkeit ist, (§. 37. Erläutr.), so ist demnach A Subjekt als das begränzende oder als der negative Faktor; B Objekt hingegen als das ursprünglich seyende, oder das an sich unbegränzte aber begränzbare, und mithin als der positive Faktor zu betrachten: beide Faktoren aber sind an sich unendlich, in wie ferne das Eine und gleiche Identische in beiden, obschon in einem jeden derselben mit einem Uebergewichte der Subjektivität oder Objektivität gesetzt ist. (§. 44. Satz I. III.)

3. Da also beide Faktoren an sich unendlich, das B Objekt aber als das, welches ursprünglich ist, das an sich unbegränzte doch begränzbare positiv, hingegen das A Subjekt als das Begränzende, folglich als das Princip der Endlichkeit und als der negative Faktor gesetzt ist; so können also weder A noch B in irgend einem Theile des Alls, d. h. in irgend einem Individuum als absolute Subjektivität oder Objektivität, sondern nur als das Identische von beiden mit überwiegender Subjektivität oder Objektivität von den beiden Polen nach entgegengesetzten Richtungen und der quantitativen Indifferenz beider im Mittelpunkt gesetzt seyn. (§. 45. 46.)

4. Die Form des Seyns der absoluten Identität im Einzelnen wie im Ganzen, kann daher allgemein unter dem Schema einer Linie

$\overset{+}{A} = B$ $\pm$ $A = \overset{+}{B}$

— — ———————————————— — —

der ideelle subjekt. Pol A = A der reelle objekt. Pol

angeschaut werden, worinnen nach jeder Richtung dasselbe Identische, aber nach entgegengesetzten Richtungen, mit überwiegenden A oder B gesetzt ist, in

den Gleichgewichtspunkte aber das A = A selbst fällt. (§. 46. Zus.)

5. Diese construirte Linie ist die Form des Seyns der absoluten Identität im Einzelnen wie im Ganzen, jedoch nur in so ferne, als A und B in allen Potenzen als seyend gesetzt sind; eben darum kann sie aber auch den Grund keiner einzelnen Potenz allein und ausschliefslich enthalten. (§. 47, 48, 49.)

6. Den relativen Indifferenz - Punkt anschaulich zu machen, hat man Nachfolgendes zu merken; dafs nämlich, so wie der absolute Indifferenz- oder Identitäts-Punkt nur in die absolute Mitte der Linie fällt, also ein relativer Indifferenz-Punkt an jeder Stelle der Linie angenommen werden möge, wo immer eine bestimmte Synthesis, d. h. eine relative Ineinsbildung von Subjektivität und Objektivität mit dem relativen Uebergewichte beider sich zeigt. — Denn da in jedem A = B weder das A noch das B, weder als Subjektivität noch als Objektivität schlechthin, sondern immer beide in der Vereinigung und Ineinsbildung gesetzt sind, folgt nothwendig, dafs ihre relative Identität, so wie ihre relative Duplicität nur als relative Totalität zu begreifen ist; nämlich als

$$\overset{+}{A} = (A = B), \text{ und als } \overset{+}{B} = (A = B)$$

§. 168.

Fortsetzung.

V. Von der Schwerkraft und dem Lichte, als den 2 ersten Faktoren der körperlichen Natur insbesondere.

1. Die erste relative Totalität ist die Materie, die Erscheinung des Seyns als Schwerkraft, welche in jedem Punkte der bestimmten räumlichen Ausdehnung einer individuellen Raumerfüllung nach allen drei

drei Dimensionen als Länge — Flächen und Tiefen — Kraft sich darstellt. — Sie ist das erste Seyende (primum existens) in der körperlichen Natur (§. 51. Zusatz.)

Anmerk. Die Materie als ein rein äusseres, und folglich an sich vieles, mechanisch zerlegbares, und folglich an sich selbst Todtes betrachten; ist die niederste Stufe der Erkenntniſs; dieselbe zugleich als ein inneres, das an sich Eins und ein lebendiges Ganzes ist, erkennen, ist die zweite Stufe der Erkenntniſs; dieselbe endlich als eine relative Totalität von innern und äussern Begriffen, ist allein die höchste und wahrhaft spekulative Erkenntniſs des Wesens und des Begriffes der Materie.

2. Als ein Inneres A, das zugleich ein Aeusseres B, und ein Aeusseres B, das zugleich ein Inneres A ist; (wie dann überhaupt A und B als Inneres und Aeusseres gar nicht anders dann als relative Totalitäten existiren können); — setzt die Schwerkraft, durch welche die Materie ist, und den Raum erfüllt, Attractiv-Kraft als A, und Repulsiv-Kraft als B voraus. (§. 54 — 56, Zus. 2.)

3. Da in der Materie A = B in Ansehung der Materie der reelle Faktor B. mit überwiegender Objektivität gesetzt ist; so ist also die Materie $(A = \overset{+}{B})$. In wie ferne jedoch alle quantitativen Differenzen nur im Einzelnen, nicht im Ganzen Statt haben können, wird nothwendig das materielle Universum ein vollkommenes Gleichgewicht der Attractiv- und Repulsiv-Kraft für seine Potenz darstellen, wie das absolute Universum in Ansehung des Ganzen, in welchen Jenes nur den einen Pol $(\overset{+}{A} = B)$ bildet. (§. 56. Zus. §. 57, Erläutr.)

4. Die zweite Potenz der körperlichen Natur entsteht, indem das subjektive ideelle Princip selbst

in die Materie eingeht, und in ihr reell wird; (§. 55) das ideelle Princip ist nämlich als solches unbegränzt; wird aber begränzt, in so ferne es dem Reellen gleich, d. h. selbst ideell jedoch als ideelles gesetzt wird (§. 58. Zus. 1 — 7.); d. h. in so ferne beide als relative Totalität gesetzt werden.

5. Unmittelbar durch A = B, d. h. durch die Schwere als relative Totalität ist also auch das Licht als objektives Subjekt = Objekt und mithin als $\overset{2}{A} = (\overset{+}{A} = B)$ gesetzt. (§. 58. Zus. 8. Anmerk. u. §. 62.)

6. Wenn nun die Natur überhaupt die absolute Identität ist, in wie ferne sie unter der Form des Seyns A = B actu existirt, so ist Licht das innere, die Schwerkraft das äussere Anschauen der Natur. (§. 61, 62.)

7. Nur an einem Substrate A = B als einer besondern Totalität, kann alle Formen des Seyns, die der relativen Identität, die der relativen Duplicität, und die der relativen Totalität dargestellt werden; (§. 64.) d. h. die relative Identität und relative Duplicität wird erst in und durch die relative Totalität als real gesetzt.

§. 169.

Fortsetzung.

VI. Von den Potenzen der körperlichen Natur, — von dem Magnetism.

1. Das Identische A = B unter der Form der relativen Identität in der 2ten Potenz, und folglich in der Form der Linie gesetzt (§. 46.) ist Cohäsionskraft; Cohäsion aber als aktiv gedacht, ist Magnetismus: begreiflich unter dem Schema einer Linie. (§. 65 — 68).

2. Die Materie im Ganzen ist daher als ein unendlicher Magnet anzusehen; und in jeder Materie ist

jede andere, wenn nicht actu, doch potentia enthalten, so daſs also auch in der materiellen Welt Alles aus Einem hervorgegangen ist. (§. 69. Zus. 1. u. 2.)

3. Da nun die Materie nicht unter der Form des Magnetismus gesetzt seyn kann, ohne als (relative) Totalität in Bezug auf sich selbst gesetzt zu seyn, so ist sie in Bezug auf sich selbst die Identität, oder das primum Existens, das Substanz und Accidens, als seine beiden Pole ursprünglich in sich vereinigt, d. h. zusammen und dennoch auch ausser einander hält. (§. 70.)

4. Und da dann ferner nur durch verbindende Cohäsion jede Gestaltung zu Stande kommt und besteht; so ist dann offenbar der Magnetismus zugleich auch das Bedingende jeder Gestaltung. (§. 71.)

5. Weil jedoch aller Unterschied (der relativen Cohäsion) zwischen Körpern und Körpern nur durch die Stelle gemacht wird, welche sie im Total-Magnet einnehmen; (§. 74.) so gibt es also an sich keinen einzelnen Körper (§. 79), sondern jeder einzelne Körper muſs vielmehr als strebend selbst eine Totalität, d. h. ein vollständiger Magnet zu seyn, gedacht werden. (§. 80. Zus. 1.)

6. Jeder Körper hat also im Allgemeinen das Bestreben, seine Cohäsion im Ganzen zu erhöhen; folglich wird jeder Körper in dem ihm annähernden differenten Körper eine Cohäsions - Verminderung hervorzubringen streben. (§. 81 — 84.)

7. Diese wechselseitige Cohäsions-Verminderung durch Berührung 2 differenter Körper, ist der Grund aller Electricität. (§. 83. Zus. 1.)

§. 170.

Fortsetzung.

VII. Von der Elektricität.

1. Die Elektricität steht also unter dem Schema der relativen Dupplicität, welches durch den Winkel C|A B ausgedrückt wird. (§. 83. Zus. 2.)

2. Da jedoch AC und CB an sich dasselbe sind, (gleich den beiden Seiten des Magnets, deren jede wieder Magnet ist;) so fällt also hiemit auch die Elektricität unter das Schema des Magnetismus zurück; d. h. der Winkel ACB ist auch die gerade Linie A——C——B reducibel; und die Berührung der differenten Körper ist zur Erregung der Elektricität nur nöthig, um den Punkt C dieser Linie zu geben. (§. 83. Zus. 3.)

3. Die Elektricität als ein Verhältnifs der relativen Duplicität, kann also auch nur als ein Verhältnifs von Ursache und Wirkung begriffen werden. (§. 83. Zus. 4.)

4. Da nun Cohäsions-Verminderung, absolut betrachtet, Erwärmung, (§. 84. Zus. 1.) relativ aber in Bezug auf proportionale Cohäsions-Erhöhung Elektricität ist; (§. 83. Zus. 1.) so wird dann also von je zwei differenten Körpern, die sich berühren, derjenige negativ-elektrisch, welcher einer elative Cohäsions-Erhöhung, derjenige aber positiv-elektrisch, der eine gleiche Cohäsions-Verminderung erleidet. (§. 85.)

5. Und weil dann ferner bei der Berührung zweier differenter Körper jede Cohäsions-Vermehrung an dem Einen durch eine Cohäsions-Verminderung an dem andern bedingt ist, (§. 87. Zus. 1.) und umgekehrt; und jede Cohäsions-Verminderung aber, absolute betrachtet, Erwärmung ist; (§. 84. Zus. 1.) so

erhellet zugleich, wie Wärme und Elektricitäts-Erregung (obschon sie zu einander in einem umgekehrten Verhältnifs stehen,) auf dieselbe Weise geleitet und mitgetheilt werden. (§. 86, 87, 88.)

§. 171.

Fortsetzung.

VIII. Von dem Chemismus.

1. Allein weder durch den Magnetismus, noch durch die Elektricität wird die Totalität des dynamischen Prozesses dargestellt; (da im Magnetismus nur die Form der relativen Identität, in der Electricität aber nur die Form der relativen Duplicität zum Vorschein kömmt (§. 110); sondern das Letztere geschieht erst durch den chemischen Prozefs, der sowohl durch Magnetism als durch Elektricität vermittelt ist.

2. Der reinste Ausdruck des chemischen Prozesses ist der bisher sogenannte Galvanismus, dessen nothwendigste Bedingung zur vollkommensten Wirksamkeit zwei starre aber differente Körper sind, die unter sich und mit einem dritten flüssigen in Berührung sind. (§. 113, Allg. Erläutr. n. 2.)

3. In dem chemischen Prozesse sind dann zuerst alle andern dynamischen Prozesse, nicht nur potentia, sondern actu enthalten, (§. 114.) und zwar ist der Moment des Magnetismus im chemischen Prozesse als solcher, der Moment der Adhäsion, (§. 118.) der Moment hingegen der Elektricität als solcher beruht auf dem Potenzirtwerden des flüssigen zu Sauerstoff und Wasserstoff. (§. 119.)

4. Da jedoch der chemische Prozefs, obwohl er nach allen Dimensionen wirkt, dennoch nichts weiter als allein die blofse Cohäsion afficirt (§. 120.); so werden durch ihn die Körper nur den Qualitäten oder

Potenzen der Cohäsion nach, keineswegs aber der Substanz nach selbst verändert, die von allen Qualitäten völlig unabhängig, und als reine Identität gar nicht durch sie bestimmt ist. (§. 121, 122.)

5. Kein Entstehen im chemischen Prozesse ist also ein Entstehen an sich, sondern nur bloſse Metamorphose (§. 126. Zus. 2.); der chemische Prozeſs aber im chemischen Prozesse ist eben der Uebergang von Sauer- und Wasserstoff zur absoluten Indifferenz, d. h. zum Wasser, (§. 129.) und das Grundgesetz desselben Prozesses ist, daſs der in seiner Cohäsion bis zu einem beträchtlichen Grade verminderte Körper sich oxydire. (§. 130.)

6. Alle chemische Zusammensetzung ist mithin Depotenziren der Materie zur Indifferenz des Wassers; alle chemische Zerlegung hingegen ist Erhöhung der Materie, in wie ferne das Eine und Gleiche existirende nun mehr unter differenten Formen der Existenz gesetzt wird. (§. 131. Zus. Vergl. §. 124.)

7. Demnach ist es nothwendig, daſs die chemische Metamorphose nach entgegengesetzten Richtungen, und mit freistehenden 2 Polen endige. (§. 134. Zusatz.)

8. Uebrigens ist nicht der chemische Prozeſs selbst das Reelle, sondern dieses ist vielmehr die durch ihn gesetzte dynamische Totalität aller Prozesse. (§. 135. Vergl. §. 109.)

§. 172.

Fortsetzung.

IX. Von den drei Stufen des besondern Lebens der Natur-Dinge.

1. Die lautere Einheit in der Unendlichkeit ist in der (körperlichen) Natur die Schwere; kraft welcher jede Position im All ein Centrum für sich

ist: — die (lautere) Unendlichkeit in der Einheit hingegen scheint wieder in der Natur durch das Licht, und verkündet sich auch im Klange, und in andern dynamischen Erscheinungen (Aphorism. zur Einleitung in die Naturphilosophie, in den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft. (§. 78, 79.)

2. Die Schwere ist also der Grund der Dinge, in so ferne sie jede der besondern Wesenheiten setzt, und mithin das mütterliche Princip der Natur; das Licht aber ist die Ursache der Wirklichkeit der Dinge, und mithin das thätige zeugende und schaffende Princip, der Vater der Dinge. l. cit. §. 182, 183, 184.

3. Wo die Unendlichkeit im für sich Seyn der Positionen vorherrscht, da leben die Dinge im Raume, und in der Schwere. (§. 186.) — Durch das Vorherrschende hingegen der Einheit, wodurch das für sich Seyn der Positionen aufgehoben wird, drückt sich das Leben der Dinge in der Zeit aus. (§. 187.)— Wo endlich die Einheit besteht, ohne dafs das für sich Seyn der Positionen aufgehoben ist, und die Unendlichkeit besteht, ohne dafs die Einheit aufgehoben ist; d. h. wo Einheit und Unendlichkeit vollkommen in Eins gebildet bestehen: (§. 188.) da ist mit dem Leben im Raume und in der Schwere, zugleich auch das Leben in der Zeit und im Lichte, (mit der Ruhe zugleich auch die Bewegung, mit der Passivität zugleich auch die Aktivität, mit dem Aeussern zugleich auch das Innere, und mit dem Objektiven an Sich zugleich auch das Subjektive für sich) gesetzt. (§. 189.) — Da erscheint mit einem Worte ein lebendiger Organismus; d. h. ein dem Macrokosmus nachgebildeter, und diesen auf seine Weise in sich wiederholende Mikrokosmus.

4. Unendlichkeit ohne Einheit gibt, wenn sie in Relationen zerfällt, die Erscheinung der Kraft- und Wesenlosigkeit, oder der reinen Durchdringlichkeit, und mithin des Raumes; der Raum ist mithin das Zeichen des steten Strebens der Dinge zur Auflösung. (§. 192.) Hingegen gibt die Einheit im Gegensatze gegen die Unendlichkeit die Erscheinung der Bewegung in der Zeit, als das Zeichen der Positivität und des Lebens, (Ebend.) die Einheit endlich vereinigt und in Eins gebildet mit der Unendlichkeit, gibt die Erscheinung des Organismus. (§. 189.)

5. Die erste Stufe des besondern Lebens der Natur-Dinge wird also bezeichnet durch die starre, scheinbar-todte Materie, (das Leben in der Schwere und im Raume), in welcher das Besondere, (die Einheit) ganz dem Allgemeinen (der Unendlichkeit) untergeordnet erscheint. — Die zweite Stufe wird bezeichnet durch Bewegung, folglich durch das Hervortreten der Besonderheit der Dinge, und ihr Leben in der Zeit, d. h. in gegenseitigen Relationen, welches eben darum, weil diese Relationen pur allein vergänglich sind, der Verwandlung und dem Untergange dahin gegeben ist. — Die dritte Stufe endlich wird bezeichnet durch den Organismus, der die Einheit und Unendlichkeit im Gleichgewichte darstellend, die Ineinsbildung des Lebens, in der Zeit und im Raume darstellt. (§. 189.) Das Qualitative oder Wesentliche des Organismus überhaupt ist die Identität von Materie und Licht. Ueber das Verhältniſs des Ideellen und Reellen in der Natur. Sieh. (Von der Weltseele) neue Aufl. (1806.) S. XXXIX.

6. Nach der Vorstellung von den Potenzen läſst sich also die Abstufung des besondern körperlichen

Lebens der Naturdinge also darstellen; daſs nämlich die Dinge, in wie ferne sie nur schlechthin, die Affirmation in der ersten Potenz A ausdrücken, zwar **sind**, ohne daſs jedoch in ihnen zugleich auch die Affirmation dieses Seyns gesetzt wäre: da die Einheit in der Unendlichkeit gleichsam versteckt ist, und diese über jene vorherrscht. Diese Stufe ist mithin für die Erscheinung **der Punkt des höchsten Uebergewichts der Bewuſstlosigkeit**, oder der bloſsen Objektivität. — In dem Verhältniſse dann als mit der Existenz in der Unendlichkeit, oder der Affirmation schlechthin $= A^1$, auch die Position dieser Existenz, folglich die Affirmation dieser Affirmation $= A^2$, und mithin die Einheit in der Unendlichkeit an den Dingen selbst ausgedrückt erscheint, erscheinen sie **individuell beseelt**, und das innere oder subjektive Leben herrscht über das äussere oder das leibliche; wie die rege Selbstbewegung es anzeigt. Dadurch endlich, daſs ausser der lediglich objektiven Existenz A^1, und der Position oder der subjektiven Affirmation dieser Existenz $= A^2$, auch noch die Position des Einsseyn beider $= A^3$ hervortritt, gelangt nicht nur jedes einzelne Ding in seiner Art, sondern die Stufenfolge der Dinge selbst zur Vollendung: d. h. zur Darstellung eines wahren Ebenbildes des All-Eins. (**Aphorism.** §. 195.)

7. Das also, wodurch die Extension der Dinge im Raume bestimmt ist, ist als Form des Seyns auch Form der Perception, und jede lebendige Qualität der Dinge ist also ein Empfinden der Natur in den Dingen. (**Ebend.** §. 207.) Darum ist die **dritte Potenz** die der **Einbildungskraft der Natur**, die in dem Steine schläft, in dem Thiere träumt, und in dem Menschen endlich zur vollkommenen Selbstkenntniſs erwacht. (§. 208.)

8. Wie nun in Wahrheit nicht eigentlich zwei Welten sind, deren die eine lediglich reell, die andere lediglich ideell wäre, da vielmehr beide Welten dem Wesen nach dasselbe, die unendliche Affirmation Gottes sind; so ist dann wie in der reellen Welt der körperlichen Natur nur ein relatives Plus des Seyns (die Unendlichkeit oder die Existenz) das in dreien Potenzen zur Vollendung in einem besondern Wesen kommt; also auch in der ideellen Welt nur ein relatives Plus der Affirmation, oder des Bewufstseyns auf der ersten Stufe als fühlendes und empfindendes, auf der zweiten als vorstellendes, und begehendes, und endlich auf der dritten als vernünftiges und freies. (§. 209 211.)

§. 173.

Fortsetzung.

X. Von der Sittlichkeit und Seligkeit des Vernunft-Wesens.

1. Die Bestimmung des Vernunft-Wesens kann jedoch nicht seyn, dem Sittengesetze eben so zu unterliegen, wie die einzelnen Körper der Schwere unterliegen; denn hiermit bestände das Differenz-Verhältnifs, sondern die Seele ist nur wahrhaft-sittlich, wenn sie es mit absoluter Freiheit ist, d. h. wenn die Sittlichkeit für sie zugleich die absolute Seligkeit (ihre höchste Lust und Freude) ist. (Philosophie und Religion S. 61.)

2. Wie unglücklich zu seyn, oder sich unglücklich zu fühlen, die wahre Unsittlichkeit selbst ist; so ist Seligkeit als höchste Lust am Sittlich-guten nicht ein Accidens der Tugend, sondern sie selbst. Ebend. vergl. oben Mein Handbuch, Bd. II. §. 111. Lehrsatz in Cardan's Ethik.

3. Nicht ein abhängiges, sondern in der Gesetzmäſsigkeit gleich freies Leben zu leben, ist absolute Sittlichkeit. (Ebend.)

4. Wie die Idee und ihr Abbild der Weltkörper, nur dadurch, daſs er das Centrum, die Identität in sich aufnimmt, zugleich in ihr ist, und umgekehrt; so auch die Seele. Ihre Tendenz mit dem Centrum, d. i. mit Gott Eins zu seyn, ist Sittlichkeit; diese aber ist eben sowohl eine Wiederaufnahme der Endlichkeit in die Unendlichkeit, als auch ein Uebergehen der Unendlichkeit in die Endlichkeit: (denn wie die Seele durch die Tugend sich der Gottheit nähert, so nähert sich die Gottheit der Seele. (Ebend. S. 61 u. 62.)

5. Die Sittlichkeit und Seligkeit verhalten sich demnach nur als die zwei verschiedenen Ansichten einer und derselben Einheit. — Keiner Ergänzung durch die andere bedürftig ist jede für sich selbst absolut, und begreift die andere; das Urbild aber dieses Einsseyns, welches zugleich das der Wahrheit und der Schönheit ist, ist ein Gott. (Ebend. S. 62.)

§. 174.

Fortsetzung.

XI. Von dem Staate.

1. Das nach dem göttlichen Urbilde geformte Gesammtleben in Hinsicht auf Sittlichkeit, Religion, Wissenschaft und Kunst, darinnen die sich selbst begreifende Vernunft gerade so wie im Weltbau durch absolute Naturnothwendigkeit, also hierdurch freie Besonnenheit ihr eignes lebendiges Bild allein zu erkennen vermag; heiſst der Staat. Aphorism. zur Einleitung in die Naturphilosophie §. 8. in den Jahrbüch. der Medicin I. Bd. 1. Heft.

2. Derselbe ist demnach ein objektiver Organismus der Freiheit, sichtbar darstellend die nothwen-

dige Harmonie zwischen Freiheit und Nothwendigkeit im öffentlichen Leben der Ganzheit, so wie in dem besondern der einzelnen Bürger: eine Verfassung, die nicht blofs um gewisser Zwecke willen ist, sondern von selbst und schon allein darum, weil sie ist, alle Zwecke erfüllet. Methodolog. des akademischen Studiums Vorlesung X über Geschichte und Rechtswissenschaft. S. 226 — 229. der ersten Ausgabe.

3. Da nun aber ein organisches All nicht zu seyn vermag, weder was blofs gesetzlos durch äussern Zufall sich zusammenfügte, (colluvies democratica hominum sine lege), weder, was blofse Einheit ist, darinnen das Leben des besondern unterdrückt ist, (principatus despoticus:) so folgt, dafs der gesetzliche Staat gerade die zwei Extreme Anarchie des Pöbels, und Fürstenwillkür ausschliefse, indem dort, wo nicht das Gesetz, sondern Alle oder nur Einer nach blofser Willkür herrschen, die Freiheit eines Jeden nothwendig zu Grunde geht. Aphorism. l. c. §. 91.

4. Es ist allerdings anzunehmen, dafs schon das erste Entstehen des Staats nicht ein Werk der Willkür oder des Zufalls, sondern vielmehr des wie wohl sich selbst noch nicht vollkommen begreifenden, sondern vielmehr nur noch instinktartig geschäftigen Naturtriebes war; weswegen dann auch derselbe, wie die Geschichte bezeugt nur allmählig von unvollkommnern Formen zu vollkommnern aufsteigen kann, bis zuletzt endlich die Idee erreicht wird, die nimmer untergehen soll. Idealphilosophie S. 408 u. 409.

5. Die Realisirung der Vernunft-Idee eines Staats ist nur unter der Form eines allgemeinen foederatif Staats, d. h. einer organischen Verbindung mehrerer europäisch-gebildeter Völker möglich, die sich wechselweise untereinander ihre Verfassung garantiren,

und alle einerlei Interesse haben: — und wird abermal nicht das Werk des Zufalls oder der Willkür seyn, sondern vielmehr durch die ewigen und nothwendigen Gesetze der sich selbst begreifenden Vernunft, so wie das vernünftige Selbstbewufstseyn in den Völkern als Gesammtheiten erwachen wird, über kurz oder lang herbeigeführt werden. Ebend. S. 411.

§. 175.

Fortsetzung.

XII. Von der Kunst.

1. Iede freie und besonnene Schöpfung des menschlichen Geistes, dadurch er eine seiner ursprünglichen und ewigen Vernunft-Anschauungen (Ideen) verwirklichet und darstellt, heifst Kunst. Idealphilosophie. S. 18 u. 19.

2. Die Kunst als Enthüllung der Ideen ist also die einzige und ewige Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste; und folglich ein Wunder, das, wenn es auch nur einmal existirt hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müfste. Ebend. S. 460.

3. In wie ferne jede Kunsterzeugung eben sowohl durch bewufstlose göttliche Begeisterung (das Genie), als durch die bewufste Thätigkeit des Künstlers (sein Talent und seinen Fleifs) bedingt ist, so gränzt sie eben darum einerseits zwar an das Natur-, anderseits aber an das Freiheitsprodukt. Ebend. S. 452. 453.

4. Darum läfst sich von jeder Kunst auch nur dasjenige lehren, was davon mit Bewufstseyn, Ueberlegung, und Besonnenheit ausgeübt, dann durch Ueberlieferung und eigne Uebung erreicht werden mag: nicht aber dasjenige, was nur allein aus dem Genie hervorgeht, und folglich angeboren seyn mufs. S. 461.

5. Der Charakter eines vollendeten Kunstwerks erfordert, a) daſs es die Unendlichkeit einer Idee in endlicher sinnlich - vollkommener Bildung darstelle. b) daſs es höchste Ruhe und stille Gröſse mit der höchsten Lebendigkeit und Regsamkeit auf eine einfache und ungezwungene Weise, obschon höchst regelmäſsig verbünde; c) daſs die Anschauung nicht nur den Sinn durch den reizenden Schein, sondern auch den Verstand und die Vernunft durch die Unendlichkeit der Auslegungsfähigkeit befriedige. Ebend. S. 465, 466.

6. Der Unterschied zwischen Natur- und Kunstprodukten besteht also darinn, daſs nur diese, nicht, aber auch jene immer nothwendig, und absichtlich schön sind.

7. Der Unterschied aber der ächten Kunstschönheit von der bloſsen modischen Zierlichkeit liegt darinnen, daſs jene als Selbstzweck, und über alle irdische Aufforderung erhaben scheint; diese dagegen auf äussere oft sogar sehr niedrige und verwerfliche Zwecke sich bezieht. Ebend. S. 467.

Schluſs-Anmerk. Der Grundriſs der gesammten Identitäts - Philosophie, oder All - Einslehre, welche aber ihr Stifter selbst noch immer nicht ganz ausgeführt hat, ist folgender:

Der Gegenstand der Philosophie ist
Gott,
seine Wesenheit offenbarend
im All

des Seyns	und des Wissens.
Die Potenzen des Reellen Alls sind:	Die Potenzen des Ideel Alls sind:
Schwere, (A^1) Materie, Stoff	Wahrheit, (A^1) Wissenschaft, Begriff
Licht, (A^2) Bewegung, Kraft	Güte, (A^2) Religion, Gefühl
Leben, (A^3) Organismus, Naturprodukt	Schönheit (A^3) Kunst, Freiheitsprodukt

Die Entwicklung der reellen Potenzen gibt das Weltsystem der Erzeugungen der Naturnothwendigkeit.	Die Entwicklung der ideellen Potenzen gibt die Geschichte der menschlichen Freiheit des ganzen Geschlechts.
Die Krone und das Complement des Weltsystems der Natur-Erzeugungen ist der Mensch.	Die Krone und das Complement der Geschichte der menschlichen Freiheit ist der ideelle Staat.

Die Erkenntnifs der absoluten Identität Gottes und des Alls ist die Vernunft, die Krone und das Complement der sich selbst erkennenden und begreifenden Vernunft ist die Philosophie. Sieh Jahrb. der Medicin I. Heft. Aphorism. zur Einleitung in die Naturphilosophie. §. 214. Anmerk.

§. 176.

Kritik des Schelling'schen Systems.

Schellings Philosophie ist der Anlage nach gediegene Vernunftwissenschaft; d. h. vollendete Ineinsbildung des rationellen Idealismus und rationellen Realismus zum absoluten Identitätssystem.

Allein noch zur Zeit hat der Stifter dieser Philosophie in seinen herausgegebenen Schriften die Einheit des Endlichen und Unendlichen mehr von der reellen Seite als spekulative Physik oder Natur-Philosophie und auch diese nur in ihrem allgemeinsten Theile dargethan; für die Darstellung hingegen der nämlichen Einheit von der ideellen Seite mittelst eines durchgeführten Systems der Politik, der Religion und der Kunst ist ausser wenigen zerstreuten Bruchstücken von Schelling selbst nichts erschienen.

An desselben naturphilosophischen Schriften tadelt der neueste Beurtheiler G. H. Blasche in der Kritik des vorzüglichsten, was seit 1801 in diesem Fache erschienen ist im IX. St. von Ockens Isis Jahrg. 1819. col. 1420. ff. folgendes:

1. Zuvörderst und im Allgemeinen a) das nicht immer blofs scheinbar-abweichende der Ansichten in verschiedenen Stellen seiner Schriften, über einen und denselben Gegenstand; wodurch es oft schwierig wird, des Verfassers Meinung im Betreff einzelner Seiten und Punkte seine Lehre mit Gewifsheit herauszufinden: dann b) die Scheidung der philosophischen Ansicht, von der empirischen, vermöge welcher das Licht der höhern Sphäre nie in die niedere herüber scheinen kann; was das Gedeihen der Naturwissenschaft keineswegs fördert.

2. Insbesondere seine Fehlgriffe in der Theorie des Magnetismus, des Lichtes, der Wärme, und des Organismus, z. B. dafs er das Kennzeichen der Positivität in die Expansion, das der Negativität in die Contraktion setzt, was gerade umgekehrt hätte gesetzt werden sollen, da alle Contraktion in der Natur auf ein Individualisiren, d. i. auf ein poniren und Bestimmtsetzen hinausläuft, dagegen das Ausdehnen (die Expansion) die Erscheinung der Tendenz zur Wiederauflösung und Zerstörung des Gesetzten sichtbar macht.

3. Dafs er es vergafs die synthetische Einheit vom Licht und Schwere als Trias aufzunehmen; und wiederum

4. dafs er nur eine absolute (die Länge) und eine relative (die Breite) bestimmende Cohäsion unterscheidet, der dritten aber, wodurch die Dicke bestimmt wird, gar nicht erwähnet, welche doch eben sowohl in der gediegenen, als die erste in der fasrigen, und die zweite in der blättrigen Körperbildung sich ausspricht.

5. Dafs er den Begriff der Cohäsion mit dem der wirklichen Construktion der Materie für identisch und das Licht für das der Cohäsion feindlich entgegen

gegengesetzte hält, was doch offenbar nur die **Wärme** ist und seyn kann.

6. Dafs er den Magnetismus für das erste und Hauptmoment in der Genesis der Materie, für die allgemeine Form der Endlichwerdung des Unendlichen und für den allgemeinen Akt der Beseelung und Einpflanzung der Einheit in die Vielheit erklärt. — „Denn (spricht er) durch die Schwere ist der Körper in der Einheit mit allen andern, durch den Magnetismus aber hebt er sich heraus, und fafst sich selbst als besondere Einheit. — Allein der allgemeine Akt der Beseelung der Körper ist doch nur das Licht, das wesentlich zum Begriffe der Materie mit gehört; nicht der Magnetismus, der erweislich und erwiesener Massen nur die eigenthümliche Beseelung des starren Erd-Elements, oder bestimmter des Metalls, und vorzüglich des härtesten und sprödesten, des Eisens ist.

7. Dafs die Definition der Elektricität, als das dynamische oder Identitäts-Bestreben zweier differenten mit einander in relative Cohäsion tretender Körper gleichfalls in so ferne ungenügend seye, weil man daraus nicht begreift, wie die Luft sich als beständiger Träger und Hauptsitz der Elektricität behaupten, und in sich selbst elektrisch werden könne? — Nichts zu sagen, dafs vielmehr der Sauerstoff als das thätige Sonnenprincip als positiv, der Wasserstoff hingegen vermöge seiner Passivität gegen jenen als negativ müfste gedacht werden.

8. Dafs endlich der chemische von dem galvanischen Prozefs nicht strenge genug unterschieden wurde; denn obwohl beide Prozesse wesentlich Eins sind, so hätte doch nicht übersehen werden sollen, dafs die Totalität des dynamischen Prozesses erst im Galvanismus, aber noch nicht im Chemismus erreicht wird; da im letztern nur 2 Elemente, Wasser

und Erde, im Galvanismus, hingegen alle drei Elemente, Wasser, Erde und Luft zusammenwirken, dadurch die chemische Spannung immer wieder von neuem angefacht wird, und also dem Prozeſs seine beständige Fortdauer zusichert.

Bei allen dem ist und bleibt Schelling für unsere und die kommende Zeit der Begründer der Naturphilosophie, und wenn auch andern das Verdienst der Läuterung und der höhern Ausbildung dieser Wissenschaften vorbehalten war, so würden diese Andern, was sie leisteten, schwerlich ohne ihn geleistet haben. — Gestehen muſs man übrigens allerdings, daſs Schellings Stärke sich mehr in der reinen Philosophie des Absoluten der gemeinschaftlichen Grundlage der Ideal- und Real-Philosophie, dann in der angewandten Real- und Natur-Philosophie beurkundet habe.

§. 177.

Aufnahme und Schicksale der Schelling'schen Philosophie; Gegner, Vertheidiger und Fordbildner derselben.

Die so eben angeführten Bemerkungen, und besonders der Umstand der Nicht-Vollendung in der Ausführung, machen es sehr begreiflich, wie das neue durch Schelling angezündete Licht zuerst statt freundlich leuchtend zu erwärmen (was nur auf wenigen Punkten geschah) vielmehr nur schmerzlich brannte, oder gefährlich blendete; daher dann eines Theils die vielerlei hauptsächlich aus Miſsverständniſs des Wesens der gesammten, absoluten Philosophie Bestreitungen derselben durch allerlei Gegner, und anderntheils die mancherlei nicht immer glücklichen Ergänzungs- und fernere Entfaltungs-Versuche der Anhänger, Vertheidiger, und Fortbildner der Identitäts-Philosophie, in ganzen, und den verschiedenen besondern Zweigen des idealen und realen Astes derselben.

a) Gegner und Bestreiter der Schelling'schen Philosophie.

§. 178.

Gottlob Ernst Schulze, Friedr. Köppen, Cajet. v. Weiller.

Die ersten Gegner, welche gegen Schellings neue Identitätsphilosophie auftraten, waren:

1. Schulze, Gottlob Ernst, Professor zu Helmstädt, der Verfasser des Aenesidemus, (S. oben §. 143.) in den Aphorismen über das Absolute, in Fr. Bouterwecks neuem Museum für Philosophie und Litteratur I. B. 2. Hft. (Leipz. 1803.)

2. Köppen, Fr., (itzt Prof. in Landshut) in seiner Philosophie des Absoluten Nichts, Hamb. 1803; dem auch Jakobi in drei daselbst abgedruckten Briefen beistimmte. Seither erschien von demselben Köppen abermal in demselben Geiste Darstellung des Wesens der Philosophie; Nürnberg bei Stein 1810; der Friedr. Schafberger eine ausführliche Kritik (Nürnberg bei Schrag, 1813) entgegensetzte.

3. Weiller, Cajetan, Direktor und Professor am Lyceum zu München, in seinem Geiste der allerneuesten Philosophie, der Herren Schelling, Hegel und Compagnie, München 1803, I. und II. Band; und wiederum in seiner Anleitung zur freien Ansicht der Philosophie, München 1804 1. u. 2. Band; ferner im Verstand und Vernunft. München 1806.

Alle diese drei Männer mifsdeuteten Schellings Lehre, vielleicht nicht ganz ohne Schuld des Verfassers, der damals wenigstens, noch die Sprache der Fichte'schen Wissenschaftslehre gröfstentheils beibehalten hatte; — als puren kahlen Idealismus. Und als sie daher bei Schelling lasen: „dafs alle endlichen Dinge getrennt von Gott, in ihrem scheinbaren für-sich-selbst-bestehen recht eigentlich Nichts seyen:“ so

folgerte Schulze daraus, „das Geheimniſs der Weltschöpfung bestehe darin, daſs der Abglanz vom Absoluten am Nichts sich breche, dasselbe in Erscheinungen gestaltend; — und daſs man also mit Recht sagen könne: „alles ist Nichts, und Nichts ist Alles.“ Schulzes Aphorism. S. 139, 141.

Eben so nannte Köppen Schellings Philosophie gerade zu die Philosophie des absoluten Nichts; und ging bei ihrer vermeintlichen Widerlegung überall von dieser bei ihm nun einmal fix gewordenen Vorstellung aus. — Auch in seiner Darstellung des Wesens der Philosophie, ist bei ihm, wie bei Fr. Heinr. Jakobi noch immer die Grundbehauptung: „daſs das Seyn höher als die Wissenschaft sey, und daſs die Wissenschaft nur die nothwendigen Verhältnisse des Seyns, nicht das Seyn selbst zu ihrem Gegenstand habe; weswegen dann auch die Philosophie nur als formelle, nicht als reelle Wissenschaft zu vollenden sey.

Weiller endlich gab nicht nur Schulzen und Köppen recht, sondern versuchte es sogar, aus Schulzes Aphorismen ein eigenes Lehrbuch, das er Anleitung zur freien Ansicht der Philosophie 1804 betitelte, zur Widerlegung der Schellingschen Lehre zusammentragen.

Gegen diese Miſsdeutungen erwiederte Schelling in den allgemeinen Anmerkungen über das Verhältniſs des Endlichen zum Unendlichen in den Jahrbüchern der Medicin, (1805) I. B. 1. Heft. S. 81. „daſs das Nichts aller Relationen, daran das Absolute sich spiegelt, nicht etwas ausser dem All, sondern eben das erscheinende All selbst sey; welches zu dem Urseyn wie der Schatten zu dem Lichte sich verhalte. Seine (Schellings) Philosophie sey; also allerdings die Philosophie des absoluten Nichts der Dinge, als endli-

cher Weise, (nämlich blofs in äussern Relationen,) bestehender, aber diese nämliche Philosophie des absoluten Nichts der Endlichkeit, seye anderseits auch die Eine und wahre Realphilosophie des Seyns aller Dinge in Gott, und Gottes in allen Dingen; da sie Gott ausdrücklich als der Wesenheit nach identisch mit dem All, und folglich als selbst das All seyend, welches die Positionen aller Wesenheiten in sich enthält, aufstellt.

§. 179.

C. A. Eschenmaier.

C. A. Eschenmaier, damals Physiker zu Kirchheim unter Teck, seit 1816 Prof. zu Tübingen behauptete in der 1803 erschienenen Schrift: die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nicht-Philosophie, „das Absolute, das die Vernunft anschaut, seye noch nicht das rechte unmittelbare Absolute selbst, sondern nur ein Bild desselben; und setzte also (wie Fr. Heinr. Jakobi), das Absolute, den wahren, lebendigen Gott, das wahre lebendige Urseyn, in eine dem anschauenden Wissen ewig unzugängliche Region, die des ahndenden Glaubens." Und abermal in dem Gespräche über das Heilige (Erlangen 1805) und in der Einleitung in Natur und Geschichte (Erlangen 1806) stellt er das Heilige über das Schöne, sowohl als das Wahre; weil es über den Sinn, sowie über den Verstand hinaus liegt, und von der Seele nicht begriffen, noch besessen, sondern nur geahndet werden mag, nachdem die Seele selbst von ihm sich ergriffen und beseelt fühlet." (Ebend. S. 25, 26.)

Schelling antwortete durch die Schrift „Philosophie und Religion, Tübingen 1804, darinnen er zeigte, dafs es ganz unmöglich seye, die Philoso-

phie durch den Glauben ergänzen zu wollen; da jene, wenn sie wahre Philosophie ist, unmittelbar das wahre lebendige Absolute, ausser dem kein anders ist, noch seyn kann, im schauenden Wissen besitzen müsse, welches die Nicht-Philosophie nur im Glauben ergreifen kann." — Vergleiche Schellings Aphorismen in dem Jahrb. der Medicin (1805) I. B. 1. Heft. §. 216. Anmerk. ferner die Schrift gegen Fichte (Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre, Tübingen 1806) S. 20. Der Streit zwischen Eschenmaier und Schelling ward 1810 nach der Erscheinung des ersten Bandes der gesammelten Philosophischen Schriften Schellings (Landshut bei Krüll 1809.) erneuert; und es erschienen in der allgemeinen Zeitschrift herausgegeben von Schelling (1813 Nürnberg bei Schrag) im I. Hefte zwei Briefe Eschenmaiers an Schelling d. d. 1810. Oct. u. Schellings an Eschenmaier d. d. 1812. April.

Anmerk. Aehnliches mit Eschenmaier lehrte auch Carl Chr. Friedr. Krause im Entwurf eines Systems der Philosophie, Jena 1804. Auch ihm ist das Urwahre, Gott, das Ewige über der Natur und der Vernunft, als der beiden Nebensphären des Universums, gleichwohl nennt er Gott auch wiederum das Wesentliche in beiden, und beider lebensvolle Durchdringung. — Also mufs Gott dennoch nicht ganz und vollkommen abgeschieden nur ausser und über der Natur und der menschlichen Vernunft: und diese beiden müssen nicht blosse Neben-Sphären ausser ihm seyn!

§. 180.

Franz Berg.

Franz Berg, Professor der Kirchengeschichte zu Würzburg, † 1821, bestritt besonders die Möglich-

keit der Vernunft-Anschauung, und schrieb sogar eine dickleibige Epikritik der Vernunft, (Arnstadt u. Rudolstadt 1805. 8.) deren Hauptgedanke ist: „dafs ein Seyn, welches schlechterdings seyn soll, sich eben nicht wissen lasse, sondern schlechthin unbegreiflich seye, und bleibe, gleichwohl aber von allen Philosophirenden müsse angenommen und vorausgesetzt, d. i. postulirt werden, um nur philosophiren zu können; unter der Strafe eines Platzes im Irrhause, wo (nach ihm) alle theoretische Taugenichtse hingehören."

Dieselbe Tendenz hat auch das Gespräch Sextus oder über die absolute Erkenntnifs, Würzburg 1804, welches der Verfasser Schellings Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge (Berlin 1802) entgegensetzte, und selbst als Einleitung und Beilage zur Epikritik angesehen wissen wollte; weil es gerade den Mittelpunkt der Schellingschen Philosophie berühre, mit welchem alles übrige nothwendig steht und fällt. Da nun Berg im Grunde das nämliche, wie Eschenmaier behauptete, (nur dafs er leidenschaftlicher deklamirte, und hin und wieder lästerte, was er nicht gehörig verstanden hatte,) dafs nämlich das rechte lebendige Absolute an Sich nur Gegenstand des Glaubens seye, nimmermehr aber Gegenstand des schauenden Wissens werden möge; — so ist er dann mit Eschenmaier zugleich abgefertigt. Vergleiche auch Anti-Sextus, oder über die absolute Erkenntnifs. Heidelberg 1807. 8.

§. 181.

J. J. Wagner.

J. J. Wagner, Professor zu Würzburg in seinem Programme über das Wesen der Philoso-

phie, Bamberg und Würzburg 1804, 8. tadelte an Schelling: „daſs es seiner Philosophie durchaus noch an Lebendigkeit fehle, und daſs in derselben überall das Reelle und Wirkliche gegen das Ideelle, eine viel zu untergeordnete Rolle spiele, besonders beschwerte er sich bitter, daſs Schelling nirgends über das groſse Problem: „Wie die endlichen Dinge entweder in dem Absoluten zu bleiben haben, oder aus demselben herausgehen mögen?" — sich deutlich erklärt, sondern hierüber lauter dilatorische Antworten gegeben habe! Als nämlich

1. Es sey noch nicht Zeit, dieses Problem zu lösen; — Zeitschr. für spekulative Physik II. Bd. 2. Hft. S. 18. „Wie es möglich sey, daſs von dieser absoluten Totalität irgend etwas sich absondern, oder in Gedanken abgesondert wird? — Dieſs ist eine Frage, welche hier noch nicht beantwortet werden kann. Da wir vielmehr beweisen, daſs eine solche Absonderung nicht an sich möglich, und vom Standpunkte der Vernunft aus angesehen, falsch; ja wie sich wohl einsehen läſst, die Quelle alles Irrthums sey."

2. Die Lösung sey noch nicht hinlänglich vorbereitet, (neue Zeitschrift für spekulative Physik I. Bd. 1. Hft. S. 53.) „Daraus, daſs auf eine bis jetzt noch nicht begreiflich gemachte, auch hier noch nicht begreiflich zu machende Art, die Einheit des Ideellen und Reellen, der Unendlichen und Endlichen nicht an Sich, sondern in gewissen Beziehungen betrachtet, nur als Einheit des Denkens und Seyns, erscheine; folgt nicht, daſs sie eine aus Denken und Seyn zusammengesetzte Einheit seye; so wenig daraus, daſs das Licht unter gewissen Bedingungen gefärbt wird, dürfe gefolgert werden, daſs die Farben zuvor schon in ihm gewesen; obgleich dieses letztere oft schon (nach der allgemeinen Verkehrtheit alles nur

durch Zusammensetzung zu begreifen;) allerdings angenommen worden ist."

3. Die Lösung seye im Bruno, über das göttliche und natürliche Princip aller Dinge. S. 81—131. besonders in der Stelle gegeben worden, wo es heifst: „Zunächst lafst uns noch erinnern, wie allem, was aus jener Einheit hervorzugehen, oder aus ihr sich loszureifsen scheint, in ihr zwar die Möglichkeit für sich zu seyn, vorher bestimmt seye, die Wirklichkeit aber des abgesonderten Dinges nur in ihm selbst liege, und selbst blofs ideell, als ideell aber nur in dem Mafse statt finde, als ein Ding durch seine Art im Absoluten zu seyn, fähig gemacht ist, sich selbst die Einheit zu seyn;" — mit welcher Erklärung aber Wagner abermal nicht zufrieden ist, weil darinnen nicht gesagt werde, „wie diese Trennung des Möglichen und Wirklichen im Absoluten zu nehmen seye? worüber er jedoch in dem besagten Bruno den Aufschlufs hätte finden mögen.

4. Eine Lösung dieses Problems, wie Endliches bei dem Unendlichen seye, oder aus ihm hervorgehe; — seye eben unmöglich (Philosophie und Religion gegen Eschenmaier S. 35.) „Die Philosophie hat zu den erscheinenden Dingen ein blofs negatives Verhältnifs: sie beweist nicht sowohl, dafs sie sind, als dafs sie nicht sind. Wie kann sie ihnen also ein positives Verhältnifs zu Gott geben, u. s. w."

Alle diese Klagen, welche auch Buhle in seiner Geschichte der Philosophie nachgeschrieben hat, stützen sich auf die Verwechslung der Wesenheit als erscheinender Dinge in der Relation, und als Positionen oder Affirmationen enthalten in der unendlichen All-Affirmation, die allein wahrhaft und der Inbegriff alles Seyenden ist, ausser dem schlechthin nichts ist, noch seyn kann.

Die Wesenheiten als erscheinende Dinge in der Relation, d. h. in ihrem von Gott getrennten, bloſs scheinbaren für sich Bestehen haben keinen wahren Ursprung aus Gott, und können keinen haben, weil sie an Sich, und abgesehen von der Relation eigentlich gar nichts sind. Der Inbegriff aller scheinbaren Relationen, in denen sie als endliche Dinge in Bezug auf einander jedes an, und für sich ist, ist auch nicht Etwas, ausser dem erscheinenden All, sondern ist vielmehr nur dieses erscheinende All selbst: und dieses erscheinende All, hat und bedarf ebenfalls keines positiven Ursprungs aus Gott; denn es verhält sich zu dem Urseyn (d. h. zu dem absoluten Wesen) nur negativ, wie der Schatten zum Licht. Die Wesenheiten endlich der Dinge als Positionen in der All - Position lassen abermal weder Zeit - Ursprung, noch ein Hervorgehen aus der All - Position zu: denn sie sind zumal die ewige All - Position selbst in ihrem unendlichen Ensemble mit der genannten Allposition schlechthin identisch.

§. 182.

J. K. Schmid.

Joseph Karl Schmid, Prof. zu Dillingen, in der Darstellung der gänzlichen Grundlosigkeit sowohl des Kantischen Kriticism als auch des Schelling'schen Idealism. Ulm 1812. 8. bestritt hauptsächlich den in Schellings Bruno aufgestellten Satz: „daſs im Absoluten alle auch absoluten Gegensätze in Einheit, und folglich in eine Identität zusammenfallen.“ — Wie diese Einheit, und dieses Zusammenfallen der Gegensätze zu verstehen seye? — hat Schelling in seiner Antwort an Eschenmaier in der allgemeinen Zeitschrift (Nürnberg bei Schrag 1813) I. B. 1. Hft. S. 85. deutlich

angegeben." In Eins Zusammenfallen heifst nämlich hier wie überall realiter und unzertrennbar zur Constitution eines und desselben Wesens mitgehören, nicht aber durchaus einerlei, sondern vielmehr unbeschadet des Zusammengehörens zum Bestande des einen und selbigen Wesens verschieden seyn, u. s. w.

Anmerk. Auch Fr. Gottl. Süfskind Prüfung der Schelling. schen Lehre von Gott, Weltschöpfung, Freiheit und Moralisch-Guten und Bösen, Tübingen 1812. 8. — und J. F. Flatt in der neuen Ausgabe von Storrs Handbuch der christlichen Dogmatik I. B. II. Th. §. 18. Anmerk. S. 265—279. Verschrieen beide Schellings Lehre von der Offenbarung Gottes und der Weltschöpfung als einer Entwicklung des ewigen Urgrundes in Gott, als irreligiös: — weil sie nämlich das ewige Werden getrennt von dem ewigen Seyn, und als lediglich zeitliches Entstehen; dann den Urgrund als seyend für sich, und ausser dem lebendigen und wirklichen Gott, und den wirklich lebendigen Gott als seyend ausser und getrennt von seinem eignen ewigen Urgrunde auffafsten, und also von Schelling angeschaut wähnten. S. Schellings Antw. an Eschenmaier in der allg. Zeitschr. f. Deutschl. 1813. Hft. I. S. 98.

Sogar W. Gottl. Tennemann († 1819.) im Grundrifse der Geschichte der Philosophie §. 392. (3te Aufl. herausgegeb. v. Wendt, Leipz. 1820.) urtheilt noch von Schellings Philosophie, der er übrigens Originalität der Ansicht, Universalität des Umfanges und Consequenz der Ausführung zugesteht: — a) dafs nicht wohl zu begreifen sey, wie in einem solchem Systeme Raum für sittliche Freiheit, und ein Handeln aus Pflicht seyn könne, wenn die ganze Geschichte, und alle Weltveränderungen nur ein Wechsel des göttlichen Seyns sind, und Gott gerade so sich offenbaren mufste, wie wir es ja sehen. — b) dafs noch immer nicht gezeugt worden, wie der menschliche Geist zur intellektuellen Anschauung der absoluten Identität gelangen möge; und dafs vielmehr diese absolute Identität die Verwechslung einer Abstraktion des Denkens mit der

Wirklichkeit seyn dürfte. — c) dafs eben so wenig die Frage befriedigend gelöst werde, „warum dann Gott sich habe offenbaren, und gerade so offenbaren müssen, wie er es gethan hat?" — endlich d) dafs diese Philosophie Gott mit der Natur identificire, ja Gott selbst den Bedingungen seines eignen Urgrundes, und mithin einer Art von Schicksal unterwerfe: — Lauter Vorwürfe, die auf Mifsverständnissen beruhen, welche durch starre Auseinanderhaltung stets lebendig in einander übergehender Gegensätze sich ergeben, für den der Dialektik Kundigen aber sogleich verschwinden.

b) Fortbildner der Schelling'schen Philosophie.

§. 183.

Eintheilung und Classifikation derselben.

Die Anhänger der Schelling'schen Philosophie, deren einige das System derselben nur plünderten, oder durch Mifsverständnisse und verkehrte Amalgamationen zur Carrikatur herabwürdigten, während andere sich das Verdienst erwarben, dasselbe wirklich fortzubilden und zu vollenden, kann man meines Dünkens füglich in 4 Hauptklassen eintheilen: 1. solche, die ein Ganzes der Philosophie, bestehend aus Wissenschaftslehre, Naturlehre, Sitten-, Staats- und Religionslehre, endlich auch Kunst- und Schönheitslehre zu geben versuchten. — Wie dann Schelling selbst (in der Zeitschrift für spekulative Physik, Jena, bei Gabler 1800) I. B. 1. H. S. 64) erinnerte, dafs nun endlich die Zeit gekommen sey, wo nicht nur Physik, Chemie und Psychologie aufhören sollen, von einander getrennte und abgesonderte Wissenschaften zu seyn, sondern sogar die gesammte Naturlehre selbst, mit der gesammten Philosophie und Kunstlehre nur ein System des absoluten Wissens geben müsse; 2. solche, die nur auf Naturphilosophie oder gar nur auf einzelne Themata und Aufgaben derselben sich beschränkten; 3. solche, die nur allein die Ethik

und Religionswissenschaft zu bearbeiten sich wählten; 4. solche endlich, die als Mystiker instinktartige Vernunft mit wissenschaftlichem Tiefsinn vereinigend die Fesseln des Systems abstreifen, und mehr bemühet sind, das Gefühl zu erhöhen, dann den Begriff zu erzeugen, und ans Licht zu fördern.

1. Philosophen, welche nach Schelling ein Ganzes der Wissenschaft zu geben versuchten.

§. 184.

Heinrich Steffens, Naturgeschichte der Erde.

Dr. Heinrich Steffens aus Kopenhagen, in Schellings Schule gebildet, und von diesem im Jahre 1800 zum Recensenten seiner ersten Naturphilosophischen Schriften auserlesen, bildet (nach Blasches obgenannter Kritik) in seinen Schriften gleichsam den ergänzenden Gegensatz mit seinem ersten Lehrer.

Wenn nämlich Schellings Geist mit Uebergewicht sich zur Ideen-Welt hinneigt, und entschieden Sinn für die Erkenntnifs der absoluten Verhältnisse hat, so hat dagegen Steffens mehr Vermögen, die Ideen in ihrer Erscheinung und symbolischen Darstellung und Wirklichkeit wieder zu erkennen.

Die Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde, Freiburg 1801. 8. darinnen zuerst die Idee einer wissenschaftlichen Geogonie und Geognosie aufgestellt ist, theilen sich in 2 Abschnitte, wovon der erste und gröfsere sich den Beweis zur Aufgabe setzt, dafs Stickstoff und Kohlenstoff die Repräsentanten des Magnetismus im chemischen Prozesse sind: der 2te ungleich kleiner aber die Nachweisung liefert, dafs die Natur durch die Organisation nichts als die individuellste Bildung suche. Auf dem Wege seines Beweises führt der Verfasser im ersten Abschnitte zuvörderst alle mineralischen Körper,

die nicht Metalle sind, auf 2 verschiedene Reihen, eine kalkigte und eine kieslichte zurück, indem er zeigt, dafs die kalkigte Reihe durch den herrschenden Stickstoff, die kieslichte hingegen durch den überwiegenden Kohlenstoff charakterisirt werde.

Ferner wird mit Scharfsinn und Vorsicht in allen Reihen der Natur gezeigt, wie sich der genannte grofse Gegensatz an der Gränze der organischen Welt in eine vegetative und animalisirende Tendenz auflöse; wobei einerseits auf die kalkigten Residuen des Thierreiches in den Versteinerungen und auf die kohligten aus dem Pflanzenreiche in den Steinkohlen-Lagern; anderseits aber auf die fortwährende Kalkproduktion der Thiere in den Schaalen und Knochen, und die Produktion der Kieselerde in den Pflanzen, (deren Grundstoff der Kohlenstoff ist:) hingewiesen wird.

Bei Untersuchung und Vergleichung der Metalle, welche als der gemeinschaftliche Mittelpunkt der kalkigten und der kieslichten Reihe der Mineralien betrachtet werden, findet Steffens abermal eine doppelte Metallreihe, deren eine durch zunehmende Cohärenz mit ungleichem Grade der abnehmenden Dichtigkeit; die andern durch zunehmende Dichtigkeit mit abnehmender Cohärenz bezeichnet ist.

Für den 2ten Abschnitt sagt der Verfasser im Eingange, dafs er nichts als eine einfache Erzählung zu liefern gedenke, „dafs und wie mit dem Sinken der Reproduktionskraft das Hervortreten der Irritabilität und mit dem Sinken dieser das Hervortreten der Sensibilität gesetzt seyn.“ Er hat aber nicht nur dieses Gesetz nachgewiesen, sondern auch durch sinnvolle treffende Bemerkungen den Leser in den Stand gesetzt, sich begreiflich zu machen, was es denn eigentlich mit der Stufen-Ver-

schiedenheit in diesem Reiche für eine Bewandniss habe, und was die Natur damit bezwecke.

*) Die weitere Ausführung dieser Lehre enthält Steffens vollständiges Handbuch der Oryktognosie, Halle 1819.

§. 185.

Desselben Grundzüge der Naturwissenschaft und Anthropologie.

Steffens Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, Berlin 1806, enthalten eine Coalition von Schelling'schen Ideen mit den eigenen des Verfassers.

Ueber das Licht, sagt Steffens gründlicher und wahrer als Schelling: „das Licht ist das formende Princip, durch welches das Besondere im Allgemeinen gesetzt wird. Die Schwere ist die Identität des Wesens, das Licht die Identität der Form: durch die Schwere wird das Einzelne aufgenommen in die Ruhe des Seyns im Raume, durch das Licht aber in die Bewegung des Werdens in der Zeit. Grundzüge §. 2. S. 26, 27.

Bei der Schwere ist also Identität der Charakter; Duplicität aber, und die dadurch bedingte Bewegung nur das Vermittelnde in der Erscheinung. Bei dem Lichte ist umgekehrt die Identität des Substrats das Vermittelnde, das Begründende aber ist die Thätigkeit mit ihrer Bedingung der ursprünglichen Duplicität.

Die Identität des Wesens ist daher absolute Identität; die der Form hingegen nur relative Identität: indem ja die Idee der Form selbst die Trias nicht die Monas ist.

Die Seite 41 mit philosophischer Einsicht ausgebildete Quadruplicitäts-Lehre gab die 4 Pole der Erde, als nämlich die 2 magnetischen in der seyen-

den Nord-südlichen Linie, repräsentirt durch Kohlen- und Stickstoff; dann die 2 elektrischen in der unbestimmten, nie seyenden und immer entstehenden ost-westlichen Linie, repräsentirt durch Sauer- und Wasserstoff, worinnen Steffens mehr mit Schelling (Siehe meine Aphorism, I. Bändchen, Naturphilosophie §. 98. 99.); dann mit Oken (Sieh unten §. 202.) übereinstimmt. Denn nach Oken giebt es nur zwei ursprüngliche Stoffe, nämlich den Sauer-, Licht- oder Sonnenstoff, der an sich polarisirend ist; dann den Stickstoff, sammt allem, was seines Geschlechtes ist, und irdische Natur hat, wie Wasserstoff, Kohlenstoff, Alkali, Metall u. s. w. die passiv, negativ, identisch und an sich selbst todt sind, und dem höhern Gegensatz, (dem Sauerstoff) nur zur Verwirklichung, zum Bestand, zur Bedingung und zur Ergänzung seiner Wirksamkeit dienen.

Desselben Anthropologie, (Bresl. 1822. 2 Bde.) eine philosophische Betrachtung vom allgemeinen Interesse für jeden Gebildeten, erscheint in der vorliegenden Behandlung als die Vernunft-Wissenschaft, d. h. als die lebendige und mit dem Begriffe verbundene Anschauung der Identität des Innersten des Menschen, mit dem Innersten der Natur.

Sie begreift 3 Theile in sich: 1. die geologische Anthropologie, betrachtend den Menschen als Schlufspunkt der Entwicklungsgeschichte unsers Planeten in der Vergangenheit; 2. die psychologische Anthropologie, betrachtend den Menschen als Mittelpunkt der organischen Gegenwart; 3. die psychologische Anthropologie, betrachtend den Menschen als bestimmt für die Offenbarung einer unendlichen Zukunft.

„Nur wenn man den Zusammenhang der kosmischen und menschlichen Manifestation in ihrem ersten Entstehen begriffen hat, (fährt der Verfasser fort,) wird

wird man denselben auch in allen Veränderungen und Katastrophen dieser beiden Manifestationen verfolgen können; sowohl für die allgemeine Menschheit, als auch für die besonderen Nationen, Völker und Individuen. — Ohne diese Kunde aber ist weder die Rettung und Erlösung, noch die Verbesserung und Veredlung der Menschheit irgend mit dauerndem Erfolg möglich. Denn der Mensch mufs mit der Natur zugleich gerettet und veredelt werden, denn ohne sie, oder im Widerstreit gegen sie kann er es nimmermehr."

Wir werden nun, (bemerkt Runge in Kiesers Archiv X. 1. S. 82. 83) die einseitig bornirten Mystiker unter den Psychologen und Anthropologen nicht erstaunen, wenn sie itzt zuerst dazu sich aufgefordert finden, „die Erde und das Mineral genauer zu erforschen, bevor sie sich daran wagen, die seelische Natur des Menschen, des jüngsten und vorzüglichsten Geschöpfes der Erde, erforschen zu wollen!"

§. 186.

Desselben Carrikaturen des Heiligsten.

Mit eben der Genialität, wie in der Physik und Anthropologie über die Grundstoffe (Elemente), Abstufungen (Potenzen) und Gebilde (Organismen) der Natur, philosophirt Steffens als Politiker in seinen Carrikaturen des Heiligsten Leipz. 1819 — 21. II Bde. 8) über die Elemente und Institute des freien idealisch vollendeten Bürgerstaats, hier wie dort von demselben Princip ausgehend, dafs das höchste Ziel, welches sowohl die Natur, als auch der Bürgerstaat in seiner Einheit nicht Einerleiheit mit der Kirche anstrebe, die Ausbildung der Individualität aber freilich nicht der irdischen kränklich-

ten Subjektivität, sondern der ursprünglichen schönen Eigenthümlichkeit jedes menschlichen Vernunft-Wesens seye.

Der Bürgerstaat, das Heiligste der Menschheit, (eben so sehr ein ursprüngliches göttliches Institut, als eine Selbstthat der menschlichen Freiheit:) ist ihm demnach nicht bloſse Rechts-Anstalt, oder gar nur nothwendige und vernünftige Beschränkung der ursprünglichen Freiheit jedes Einzelnen durch die gleiche Freiheit aller Uebrigen, sondern derselbe ist ihm vielmehr zugleich Erhöhung, Stärkung und Bekräftigung der persönlichen Freiheit jedes Einzelnen durch die aller übrigen sammt und sonders; und mithin eine Befreiungs- und Ausbildungs-Anstalt der Menschheit in einem Organismus des Gesammt-Lebens, darstellend (wie Schelling sagt,) die Ineinsbildung von Wissenschaft, Religion und Kunst; begründend die höchste Art des Daseyns, dem jeder, der dessen Werth kennet, (wie Schleiermacher in den Monologen, Berlin 1800. S. 83. 85. mit Recht behauptet) willig und billig das alte eigne Bewuſstseyn opfert, und lieber das Leben wagt, als daſs der Staat zu Grunde gehe, darinn die Kraft jedes Einzelnen durch die Kräfte aller Uebrigen ergänzt wird, und an neuem innern Leben gewinnt.

Carrikaturen des Heiligsten nennt er dann die einseitigen mit starrer regelrechter Consequenz durchgeführten Ansichten theils der Idee, theils der Aufgabe, theils der Elemente des Staates überhaupt und des Deutschen insbesondere, die eben dadurch in miſsgestaltete widersinnige Zerrbilder ausarten müssen, und welche wissenschaftlich zu beleuchten, dann ihre Auflösung und Versöhnung zu finden, ein besonders Bedürfniſs der jetzigen Zeit seye.

Als Carrikaturen werden nun zuvörderst dargestellt im I. Bande: a) in Hinsicht auf den

Staatszweck im Allgemeinen; 1. die Bequemlichkeit, Glückseligkeit und Ruhe ohne Freiheit nach der gemeinen Denk- und Sinnesart S. 194. f. 2. die ursprüngliche Freiheit ohne Gesetz, S. 219. 3. die allgemeine Deutschheit mit Vernichtung jedes provinziellen Unterschiedes, S. 225—230—238—241.

b) In Hinsicht der besondern Bestimmungen der einzelnen Stände des Staates; die einseitigen Sätze und Gegensätze: 1. daſs der Grundbesitz allein zum Staatsbürger eigne, und folglich der auf eignem Boden angesessene und von diesem lebende Bauer der einzige wahre Staatsbürger; und umgekehrt, daſs der Bauer als solcher ganz und gar keiner Stimme beim Landtage fähig seye; sondern er nothwendig einen Herrn haben müsse, der ihn schütze und vertrete. S. 70—78 u. 245-263.

2 Daſs nur der geschickte, die Natur dem Begriffe unterjochende Fabrikant oder Bürger stimmfähig seye, und umgekehrt, daſs nicht der Fabrikant und Handwerker, noch auch die Zünfte und Korporationen derselben, sondern nur die Fabrikherren ein Stimmrecht in der bürgerlichen Stände-Versammlung haben können. S. 80-87 u. 283—290; ferner daſs die Zünfte ganz und gar nicht, sondern eine totale Gewerbsfreiheit, und keine besondern bürgerlichen Gewerbe, sondern nur eine allgemeine Bürgerschaft überhaupt bestehen und repräsentirt werden könne. S. 190, 96, u. 300—308. 3. Daſs der Adel nur erblich, und umgekehrt, daſs derselbe nur persönlich seyn solle. S. 100 f. 310—321—329. 4. Daſs der eigentliche Gelehrte, nur der Theoretiker, und umgekehrt, daſs es nur der Praktiker seye, S. 107—124 u. S. 340; daſs der Staat jeden Widerspruch der Gelehrten verbieten möge laut zu

werden, und wiederum, daſs er den auf eigne Gefahr verstatteten Widerspruch nie strafen dürfe. S. 361—385.

Im II. Bande beleuchtet er dann ferner c) hinsichtlich der Staatsverfassung und Verwaltung die entgegengesetzten Carrikaturen 1. der Legitimität, „daſs der Staat von dem gesetzlichen Herkommen wie es im Verlaufe der Zeiten nach und nach geworden ist, schlechthin nichts abändern dürfe; S. 231, 300. 2. dann umgekehrt, der stäten Revolutionirung, „daſs keine Verfassung im Wechsel der Zeiten bleibend seyn könne, sondern immer fort in lebendiger Beweglichkeit müsse erhalten werden, wenn nicht aus Vernunft Unsinn, aus Wohlthat Plage werden soll." S. 301—349 3. Der höhern Orts-Dekretirten und durch Beamte und stehende Heere exekutirten, arbitrarischen Weise sich beglücken zu lassen. S. 350—427 u. 429—433.

d) in Hinsicht der monarchischen Verfassungsweise insbesondere, die 3 Zerrbilder, 1. des zu populären Königs, dem die Würde und der Ernst seiner Beamten gegenüber treten; 2. des zu herrschsüchtigen Königs, dem die Festigkeit der Repräsentanten das Gegengewicht halten; und 3. des zu unthätigen indolenten Königs, dessen Schwäche die Einigkeit und Stärke der Nation schonend und liebend zu decken müſste. S. 617—621.

e) Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat: die beiden fehlerhaften Extreme 1. daſs die Kirche und der Staat schlechthin Eins und dasselbe; 2. daſs sie gänzlich und durchaus getrennt, ja sogar feindlich einander entgegengesetzt seyn sollen. S. 463—469 u. 481—486.

Anmerk. Auch J. V. P. Troxler, Prof. am Lyceum zu Lucern (S. unten § 198. IV.) trat mit einem System der philosophischen Naturlehre des Rechts, mit Berück-

sichtigung der Irrlehren der Liberalität und Legitimität, Zürich 1820. gr. 8. hervor; und schliefst sich dadurch auf seine Weise an Steffens Carrikaturen an.

Nach Troxler ist das rein-menschliche von psychischer Seite angesehen das Sittliche; von physischer Seite angesehen aber das Rechtliche. Sittlich-gut nämlich heifst ihm, die mit der Vernunftbestimmung des Menschen übereinstimmende Gesinnung, rechtlich und rechtmäfsig hingegen die mit jener Vernunftbestimmung übereinstimmende Handlung. Die gröfste und unumschränkteste Offenbarung der Selbstständigkeit und Würde der menschlichen Natur kömmt nun Zweifels ohne zuvörderst dem gesammten Menschengeschlechte als Totalität, dann zunächst davon den Nationen in ihrer Eigenthümlichkeit, und letztlich erst den in diesem National-Verbande begriffenen Communitäten und Einzeln-Wesen zu. Es giebt demnach ein dreifaches Vernunftrecht: der Menschheit, der Staaten und der Privaten.

Der Krieg, das einzige Mittel dessen sich die waltende Vorsicht zur Erhaltung der wahrhaften Individualität der Völker, und ihrer gegenseitigen nicht ohne Kampf zu erringenden Selbstentwicklung bedienet, ganz unmöglich machen zu wollen, ist nicht nur thöricht, und unmöglich zu bewerkstelligen; sondern müfste sogar, wenn es gelingen könnte, zum gröfsten Unheil für die Menschen ausschlagen. Die Bildung zur Sittlich- und Rechtlichkeit hat demnach nur dafür zu sorgen, dafs ein gerechter Krieg nie unmenschlich geführt werde.

§. 187.

J. J. Wagners Naturphilosophie.

Nicht minder thätig erzeigte sich J. J. Wagner, Professor in Würzburg, ein tiefdenkender scharfsinniger Forscher in Bearbeitung der gesammten Philosophie des Geistes sowohl als der Natur, vorzüglich aber der letztern: denn sein Werk von der Natur der Dinge, (3 Bücher, Leipz. 1803) enthaltend Physik, Physiologie und Psychologie, versuchte nichts geringeres, „als Schellings Idee einer Naturphilosophie in einem universalen Plane durchzuführen:“

was freilich (wie Blasche in der Isis a. a. O. bemerkt), nach Schellings Entwürfen besonders wegen der falschen und irrigen Ansicht der Polarität als Conflikt eines expansiven (positiven) und kontraktiven (negativen) Princips keiner streng systematischen Ausführung fähig war, und daher nur unvollkommen gelingen konnte.

Zu Wagners Natur-philosophischen Schriften gehören ausser dem genannten Werk auch nachfolgende Abhandlungen: „Ueber das Lebensprincip", Leipz. 1803. — „Ueber Leben, Gesundheit und Krankheit (im Journal für Wissenschaft und Kunst".) Ebend. 1803; — Theorie der Wärme und des Lichtes, Ebend. 1803. — Philosophie und Medicin, ein Prodromus für beide Studien, Bamberg und Würzburg 1805. — ferner aus desselben Werke vom Staate, (Würzburg 1815) die Darstellung der alten priesterlichen Naturwissenschaft im III. Buche S. 226—232 und der neuern akademischen Versuche. Ebend. S. 258—263.

§. 188.

Desselben Idealphilosophie.

In der Idealphilosophie, welche er für bloſse des Lebens ermangelnde Spekulation hält, neigt sich Wagner offenbar auf Eschenmaiers Seite, indem auch er behauptet. daſs immer nur Ideales oder Reales nimmermehr aber das Absolute als solches Gegenstand der Spekulation werden könne, daher auch Philosophie nimmermehr Gott mit der Welt vermittelnde Wissenschaft, sondern als Ideal-Philosophie in ihrer Vollendung nur Weltgeschichte, als Real-Philosophie nur Naturgeschichte seyn könne. Darum räth er unverholen, auf die Spekulation nur deswegen sich eine Zeitlang zu verlegen, da-

mit man durch sie nachher sein Leben lang nimmermehr getäuscht werde.

„Lerne die Lehren der Schule, doch gleich der Leucothea Binde
Bist du am Ufer, so wirf sie in die Wellen zurück."

Diese Ansicht von Philosophie als leere Spekulation, (weil sie, wie Wagner ihr Schuld giebt, das innere Leben des Geistes losgerissen vom äufsern Anschauen zur selbstständigen Allgemeinheit zu bilden versucht;) hat derselbe oft und deutlich genug ausgesprochen: als 1. in dem Aufsatze über Wissenschaft und Kunst, im ersten Hefte seines Journals 1803. S. 1. „dafs die Spekulation der Wahrheit sowohl als auch der Schönheit ermangle; 2. in dem Programme über das Wesen der Philosophie (Bamberg u. Würzb. 1804.) S. 8. dafs das Absolute als Reales oder Ideales gesetzt, eben dadurch allemal als Absolutes an sich vernichtet wird; — 3. in der Abhandlung vom Absoluten und seiner Erkenntnifs, im Eingange seiner Ideal-Philosophie S. VII, dafs eine Wissenschaft des Absoluten, folglich eine absolute Wissenschaft ein blofser hochmüthiger Wahn sey, der seinem eignen Falle vorangehe; da jede Wissenschaft immer nur ein Erzeugnifs des endlichen Geistes ist. — 4. in der Schrift: Von der Philosophie und Medicin, S. VIII., dafs Schellings abentheuerlicher Platonism mit dem Publikum vollends die Eckelcur vorgenommen, und dadurch eine bessere Zeit wider sein Wissen und seinen Willen eingeleitet habe, u. s. w.

„Was mich am meisten von Schellings Ansicht entfernte, äussert Wagner noch in einem seiner neuesten Werke: „Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Erlangen 1819. 8. S. 267. f. sind seine

In der Zeitschrift für spekulative Physik II. B. 2. Heft. S. 18. dann in der neuen Zeitschrift I. B. 1. Hft. S. 58. ferner in den Schriften „Philosophie und Religion S. 20—34. wiederholten Versuche durch seine noch dazu an sich mangelhafte Construktion zu Stande zu bringen, was von aller Construktion eben die Möglichkeit enthält (nämlich die absolute Identität des Ideellen und Reellen an Sich:) und erklärte daher schon 1805 Schellings Philosophiren als eine eitle und müssige Spekulation, die in ihrer höchsten Steigerung zugleich ihre eigne Vernichtung finde, und einer auf Religion ruhenden, in Weltgeschichte und Naturwissenschaft anschaulichen, im Gleichgewichte ihrer beiden Seiten durchgeführten, und durch das in der Mathematik aufbehaltene Weltgesetz organisirten Wissenschaft Platz machen müsse."

Wagner setzt nämlich noch immer ganz irriger Weise voraus: 1. dafs Schellings absolute Identität ihm noch etwas anders seye, als gerade das ὄντως ὂν oder wesenhaft seyende, das in der lebendigen Ineinsbildung vom Ideellen und Reellen in der Wirklichkeit sich darstellt; 2. dafs ihm das Absolute nur ein gewisses und Selbstbewufstes in des Menschen Bewufstseyn und folglich durch dasselbe bedingt und erzeugt, mithin kein wahrhaft Absolutes seye; da es doch als die ursprüngliche Einheit des Wissens und Seyns, ja als der Grund und das Begründende alles Bewufstseyns, das einzige ursprünglich Seyende an sich, in sich und von sich ist.

Wagners Schriften, im Fache der Idealphilosophie, und in der System-Form sind: 1. Das System der Idealphilosophie, enthaltend die Philosophie des Wissens, des freien Handelns und des schönkünstlerischen Bildens; Leipz. 1804. 8. 2. Der Grundrifs der Staatswissenschaft und Politik Leipz.

1805. 8. 3. die Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt. Frankf. a. M. 1808. 8.

In freierer Unterhaltungsform sind geschrieben: 1. die Philosophie der Erziehungskunst, 2 Bücher, Leipz, 1803. 8. 2. die Theodicee; oder über sittliche Freiheit und sittliches Uebel; Bamberg und Würzburg 1809. 3. der Staat, hervorgehend aus dem Erdverhältnisse, dem Leben, dem Geiste und dem Bewufstseyn des Ewigen. Würzburg 1815. 8. 4. Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat in ihren gegenseitigen Verhältnissen. Erlangen, 1819. 8. 5. Das System des Unterrichts. Aarau 1821. 8.

§. 189.

Desselben mathematische Philosophie.

Wagners gröfste Eigenthümlichkeit ist, sein früher schon ausgesprochenes und noch immer anhaltendes Streben, die Philosophie zu mathematisiren; d. h. ihre Lehren in die Formeln der Arithmetik und Geometrie einzukleiden, um sie also für die wissenschaftliche Anschauung besser und allgemein verständlicher als es durch Worte geschehen möchte, zu versinnlichen — (Ein Vorhaben, das mit Pestalozzi's Bemühungen, den Volks-Unterricht zu mechanisiren, viel Aehnlichkeit hat.) —

Schon 1803 in seinem Journal für die Wissenschaft und Kunst. S. 75. f. verkündete Wagner dem Publikum, dafs er nach Raimund Lullius und Jordan Bruno der erste nun wieder ernstlich daran arbeite, die Funktionen der Intelligenz an sich in organischer Vollkommenheit darzustellen, um dadurch es möglich zu machen, jede Erkenntnifs eben sowohl algebraisch, als geometrisch auszusprechen, und 8 Jahre darnach erschien seine mathematische (d. i. mathematisirte) Philosophie; Erlangen, 1811.

Es hat aber bisher, (wie Blasche in der Isis a. a. O. 1819. IX. St. col. 1420. f. bemerkt) diefs neue Unternehmen noch nirgends, weder bei Philosophen, noch bei Mathematikern Eingang gefunden: denn die Philosophen, besonders die Naturphilosophen, lassen sich nicht gerne sagen, dafs die Philosophie weiter nichts, als eine Vermischung religiöser Ideen mit Reflexions-Formen, und des Geistes mit dem Buchstaben seye; und den Mathematikern ist es ein allzu bitterer Vorwurf, zu vernehmen, dafs, was sie bisher Mathematik nannten, weiter nichts gewesen seye, als eine geistlose Mechanik.

Und wiederum in der Isis 1820. I. St. col. 310. Was man Herrn Wagner zugestehen kann und mufs, ist, dafs die arithmetischen Formeln und geometrischen Bilder als sehr bestimmte, und dem Kenner leicht verständliche Ausdrücke für allgemeine wissenschaftliche Ideen nachgewiesen und dargestellt werden mögen. — Allein es ist doch auch offenbar, dafs nur derjenige den Ausdruck der Ideen an den besagten Formeln und Bildern erkennt, für den die Mathematik selbst bereits Philosophie geworden ist: — nichts zu sagen, dafs, wie Hegel Encyklop. der Philosophie S. 138 mit Recht bemerkt, es kaum je einen Philosophen von lebendiger Einbildungskraft einfallen wird, für den Ausdruck seiner Ideen durchaus und für alle Fälle ein solches widerspenstiges und inadäquates Mittel als Raumfiguren und Zahlen sind, gebrauchen, oder wie die Mathematiker aus Hypothesen nach Grundsätzen des raisonnirenden Verstandes beweisen zu wollen.

Vielleicht lassen sich jedoch Hegel und Wagner dadurch mit einander vereinigen, wenn jener diesem zugiebt: „dafs in der That Philosophie nur dann erst vollendet seyn werde, wenn sie einst aufhören wird, blofses Streben nach Wissenschaft zu

seyn, indem sie von nun an gerade Wissenschaft (mathesis) mit vollem Rechte heifsen wird.“ — Hingegen aber auch dieser jenem eingestehe, dafs zu diesem Behufe weder die Nachahmung der mathematischen Methode, noch viel weniger die Substitution der Raumfiguren und Zahlzeichen statt der Worte zur Bezeichnung der philosophischen Ideen hinreichend, oder auch nur allgemein förderlich seyn möge.“

Selbst in den Fällen, wo diese Substitution Vortheil gewähren mag, ist doch wohl offenbar, dafs die Philosophie es ist, welche der Mathematik wie allen andern Wissenschaften erst den Geist einhauchen mufs; welche empfangene Wohlthat die Mathematik alsdann der Philosophie dadurch vergilt, dafs sie ihr das sichernde Mafs und die schützende Schranke, d. h. die naturgemäfse Form ertheilt; denn obwohl die Formel oder die Figur die Idee nicht geben kann, so vermag sie doch dieselbe festzuhalten, zu sichern und zu schützen, wenn sie einmal glücklicher Weise erwacht ist.

§. 190.

C. A. Eschenmaier.

Wie Wagner, so versuchte auch C. A. Eschenmaier gleichfalls in mancherlei Hinsicht ein Gegner Schellings, (S. §. 179.) und gleich Wagner ein Freund der mathematischen Formeln, das ganze der Philosophie als Natur- und Geistes-Nothwendigkeits- und Freiheits-Wissenschaft und Gesetzgebung zu umfassen: Beweise hievon sind ausser den kleinern gelegenheitlichen Schriften über natur-philosophische Gegenstände als z. B. Principia quaedam disciplinae naturalis imprimis chemiae ac mataphysicae naturae substernenda, Tubingae 1796. — Sätze aus der Naturmetaphysik. Ebend. 1797. — Versuch der magnetischen Gesetze

a priori abzuleiten, 1795; Deduktion des lebenden Organismus in Röschlaubs Magazin u. s. w. Ferner seine gröſsern Werke, als nämlich seine empirische, reine und angewandte Psychologie, Stuttgart und Tübingen 1817. 8. in Verbindung mit desselben Versuch, die scheinbare Magie, die thierisch. Magnetism. psychologisch und physiologisch zu erklären, und sein Normal-Naturrecht: I. Th. Fundamental-Sätze; II. Theil Anwendung der Fundamental-Sätze auf das privat- und öffentliche Recht. gr. 8. Stuttgart 1820.

Die Psychologie ist dem Verfasser für die gesammte Philosophie, was dem Geometer für das Gebieth seiner Wissenschaft die Analysis ist, nämlich eine Einführung in die Elementar-Kunde. Seine Methode ist construktiv; denn er geht von dem empirisch-Mannigfaltigen der nach näherer Entwicklungsreihe hervortretenden Erscheinungen der verschiedenen Seelenvermögen aus; indem er zugleich bemüht ist, die Correlata des geistigen Organismus im leiblichen nachzuweisen. Dann sucht er durch Induktion das Tertium comparationis auf; in welchem jenes Mannigfaltige der Erscheinungen zur Einheit gelangt, und vor der Hand wenigstens eine wahrscheinliche Erklärung gewinnt. Endlich und zuletzt unternimmt er die gegebenen Erklärungen auf die Fundamental-Gleichungen der Seele, d. i. auf die Elemente des sich selbst bewuſsten Geistes zurück zu führen. und also ihre Ansprüche auf Wahrheit zu rechtfertigen, wodurch dann anschaulich gemacht werden soll, wie die objektive Natur durch die Organisation in die reine subjektive übertritt, und daſs Geistiges und Körperliches, Unendliches und Endliches gar keinen absoluten Gegensatz, sondern nur eine verschiedene Gattung von Existenz in ihren verschiedenen Gliedern darstellen.

Das Normal-Recht, das als ewiges und unveränderliches dem Geiste des Menschen selbst eingebildet ist, ist nicht etwa eine starre abstrakte Einheit des Mafses, für alle Völker und Zeiten, sondern vielmehr die lebendige in allen verschiedenen gesetzlichen Mafsen sich fortbildende und durch bildende Einheit der Idee, nach den Ort- und Zeitverhältnissen durch Gebräuche, Gewohnheiten und Formen zwar modificirt doch in der Wahrheit stets dieselbe bleibend. — Die Realisirung des Normal-Rechtes in einer Staatsverfassung setzt 3 äussere Bedingungen: Persönlichkeit, Socialität und einen bestimmten Grad der Geistes-Entwicklung nicht nur bei den Einzelnen, sondern auch bei der Gesammtheit des Volkes voraus. S. 67. Aus der erkannten Persönlichkeit geht die Freiheit, aus der Socialität die Gleichheit, und aus der Verfassung die Sicherheit hervor.

Als Rechts-Princip wird der Satz aufgestellt: Recht ist jede Handlung, welche den der Persönlichkeit zustehenden socialen Werth des Einzelnen mit der äussern Freiheit, Gleichheit und Sicherheit aller in Uebereinstimmung bringt. (S. 100) Es erhält seine (innere) Sanktion nicht etwa durch physische Gewalt (Zwang); sondern vielmehr durch die freie überzeugende Kraft sittlicher Grundsätze. (S. 112.)

Die Eintheilung des Rechtes im Verlaufe der Geschichte beut folgende Perioden dar: 1. die Naturperiode des Rechts des Stärkern; 2. die der Sklaverei und des Despotism; 3. die der Freiheit in den alterthümlichen Republiken; 4. die des Monarchismus, welche mit dem Christenthume seinen Anfang machen, und zuletzt mit der Realisirung eines allgemeinen Staaten-Bundes aller christlichen Völker schliessen wird. (S. 145—153)

Die Rechte der Freiheit und Sicherheit bilden sich im Civil-Stande im Eigenthumsrechte, im Vertrags-

rechte und in der bürgerlichen Verfassung aus. Vertrags- und Verfassungs-Rechte sind jedoch wandelbar; und wenn der Zeitgeist dazu ermahnt, fordern sie Revision. (S. 187).

In der letzten Proportion mufs endlich das Recht in der socialen Ordnung zur Tugend sich erheben. Das erste Mittel hiezu ist die Gesetzgebung, dann die Oeffentlichkeit der Verhandlungen der Justiz, und der Administration. (S. 227.)

Im angewandten Theile wird dann das privat- und öffentliche Recht, jedes in seinen einzelnen Zweigen der Ordnung nach ausführlich abgehandelt.

Seine Religions-Philosophie als Mysticism. Tübingen bei Laupp, 1822. gr. 8. schliefst sich unmittelbar an seine Psychologie an, und enthält das universelle und individuelle Leben der Seele nach ihren, theils immanenten, theils transcendenten Funktionen auf dem Gebiethe der Heiligkeit oder der Sünde, als ächter oder unächter, Natur oder Offenbarungs-Mysticism, mit oder ohne Anspruch auf Wissenschaft.

§. 191.

J. G. Fichte's neu umgebildetes System; ein Versuch seine ehemalige Wissenschafts-Lehre mit der Schellingschen All-Eins-Lehre zu amalgamiren.

Auch J. G. Fichte, der Stifter der absoluten Subjektivitäts- oder sogenannten reinen Ich-Lehre. (Sieh oben §. 149—153), hat es nicht verschmäht, in seinen neuesten Schriften 1. den Berliner Vorlesungen im Winter von 1804—1805 über die Grundzüge der Charakteristik des gegenwärtigen Zeitalters; 2. den Erlanger Vorlesungen im Sommerhalbjahr 1805. über die Bestimmung der Gelehrten; 3. der Anweisung zum seligen Leben (Berlin 1806) u. 4.

dem allgemeinen Umrisse der Wissenschaftslehre 1810, 5) den Vorträgen aus der der angewandten Philosophie (Berlin 1813, aus seinem Nachlasse herausgegeben 1820) sein ehemaliges, wohlbekanntes Lehrsystem, so gut sichs thun liefs, mit der Schelling'schen Identitäts- oder All-Eins-Lehre zu amalgamiren; aber dadurch leider nur seine Inkonsequenz blofs gegeben, indem der Theil, welchen er von seinem ehemaligen System mit beibehalten wollte, das, was er von Schelling sich anzueignen versucht, unhaltbar macht; und so auch umgekehrt dieses jenem gänzlich widerstreitet.

Denn durchaus und in allweg unmöglich ist es doch, dafs 1. die alte Härte des absoluten Formalismus, „dafs das einzige Wahrhaft-Reale, das Denken und Wissen; hingegen das Seyn ein blofses negatives, eine absolute Schranke und nichts weiteres seye;" — mit der Lebendigkeit und Realität des Seyns; — 2 dafs die Absolutheit der Subjektivität, vermöge welcher die Ichheit, (in welcher, durch welche, und für welche alles, was ist, ist;) selbst nur ihre eigne That, ihr eignes Handeln, und abgesehen von diesem Handeln gar nichts seyn sollte, mit der Behauptung irgend einer realen Objektivität; — 3. und dafs endlich die behauptete Ungöttlichkeit und gänzliche Unvernünftigkeit der sinnlichen Natur mit der Einheit und Unendlichkeit des göttlichen Seyns sich je vertragen sollte.

Schelling hatte daher ganz recht, sich und seine Lehre gänzlich und bis auf den Grund von der Fichte'schen Lehre zu scheiden; wie er es dann auch mit vieler Härte und ohne alle Schonung in der Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre, Tübingen, 1806, gethan hat.

§. 192.

Uebersicht und Darstellung des neuen Fichte'schen Systems.

Die Uebersicht der verbesserten Fichte'schen Lehre, die nun mit sich selbst im argen Widerspruch steht, ist folgende, und zerfällt in zwei Hauptpunkte:

I. Von Gott.

1. Nicht das endliche Subjekt (Ich), sondern die göttliche Idee ist der Grund aller Philosophie alles hingegen, was der Mensch von und aus sich selbst thut, ist nichtig.

2. Nicht der Mensch, das endliche Individuum als solches, liebt und begreift die göttliche Idee, sondern diese liebt und umfaſst sich selbst in ihm.

3. Alles Seyn ist lebendig, und in sich selbst thätig, und es gibt kein anders Leben als das Seyn und kein anderes Seyn als Gott: Gott ist also absolutes Seyn und Leben.

4. Das göttliche Leben ist an und für sich, rein in sich selbst verborgen; es hat seinen Sitz in sich selbst, und bleibt in sich selbst, rein aufgehend in sich, und zugänglich nur sich selbst. In dieser Reinheit aber kann es nur durch den Gedanken ergriffen werden.

II. Von der Welt; nämlich von der Menschheit und von der Natur.

5. Allein das göttliche Wesen tritt auch aus sich selbst hervor, d. h. es äussert und offenbart sich; diese seine Darstellung oder sein äusseres Daseyn ist nun die Welt.

6. Die Welt ist demnach bedingt durch Gottes Wesen an sich; und durch die unabänderlichen Gesetze der äussern Vorstellung überhaupt.

7. Das

7. Das göttliche Leben, das ein unendliches Seyn und Wissen ist, wird in der Darstellung zu einem ins Unendliche, d. h. in einem unendlichen Zeitflufse und an einer unendlichen Menge von individuellen Gestaltungen, sich entwickelnden Leben, das gleichfalls in jedem Individuum als ein Seyn und Wissen erscheint. Diese lebendige Darstellung des göttlichen Lebens in der Erscheinung nennen wir das menschliche Geschlecht.

8. Dieses also allein ist die wahre lebendige Offenbarung Gottes im Daseyn, folglich ist es auch allein wahrhaft da.

9. Ohne Hemmung und Schranke würde jedoch das ganze unendliche Leben Gottes, in einem Schlage nicht in einer Vielheit und Succession (Reihenfolge) individueller Gestaltungen hervorbrechen: das göttliche, in Vielheit und Succession sich entwickelnde Leben mufs daher in allen Zeitmomenten seines Daseyn beschränkt seyn.

10. Die Schranke des göttlichen Lebens in der Erscheinung ist nun die objektive materielle Natur, ein todtes starres und in sich beschlossenes Seyn.

11. Diese Schranke, oder dieses an sich Todte, ist weder, noch ist es im eigentlichen Sinne wirklich da; denn nur das Lebende ist, weil alles Seyn wesentlich selbst Leben, und nur das Leben ein wirkliches Seyn ist.

12. Die besagte Schranke der materiellen Natur ist also ein Gegenstand für die Kraftäusserung des vernünftigen Lebens, folglich ein blofs negatives, das immer nur aufgehoben zu werden bestimmt ist, und immer nur Leben erhält, inwieferne das vernünftige Leben auf dasselbe einwirkend von dem seinigen ihm mittheilt. Vergl. die Erlanger Vorles. S. 13—30.

§. 193.

Kritik dieser neuen Fichte'schen Lehre.

Die Grundfehler dieses neuen Fichte'schen Lehrsystemes sind nach Schelling in der oben §. 191. angeführten Schrift folgende:

1. Dafs Fichte noch immer eine nur dem Denken erreichbare Welt, in der Gott ist, und eine andere von Gott völlig leere, ihm absolut entfremdete, und daher auch durchaus ungöttliche, ja nichtige und todte Welt, die er die wirkliche materielle Welt nennt, annimmt. Seliges Leben S. 10, 116, 117.

2. Dafs er behauptet, die Menschen nur allein seyen die Darstellung des göttlichen Wissens, und das Wissen allein, so wie es am Menschen erscheint, seye die einzige Form, darinnen das unendliche Seyn sich offenbare. Seliges Leben S. 97, 115.

3. Dafs wie Gott aus sich selbst heraustrete, und sich offenbare oder enthülle, d. h. wie sein unsichtbares, unendliches und unzugängliches Seyn, ein erscheinendes Daseyn werde, sich immer nur finden, nicht begreifen lasse. Sel. Leben. S. 220.

4. Dafs die materielle Natur nicht da ist, im eigentlichen Sinne, und dennoch wieder da seyn mufs, damit die Menschheit, die allein wahrhaft da ist, da seyn und gegen sie kämpfen möge. Erlang. Vorles. S. 28.

5. Dafs diese materielle Natur lediglich nur als absolute Schranke, und als ein eigentliches μη-ον gedacht werden; gleichwohl aber eine neben und mit Gott bestehende Wirklichkeit ausser ihm haben solle. Erlang. Vorles. l. c.

6. Dafs er es für unmöglich ausgiebt, das göttliche Leben, das hinter den sinnlichen Hüllen der Dinge verborgen liegt, in der Wirklichkeit zu erblicken. Seliges Leben. S. 144. 145.

7. Daſs er noch immer nicht das Göttliche, als das allein wahrhaft-Wirkliche, und das allein wahrhaft-Wirkliche als das allein wahrhaft-Göttliche anzuschauen vermag. Grundzüge der Charakt. u. Z. A. S. 247. ff.

8. Daſs ihm vielmehr Gott in der Natur, und folglich in der Wirklichkeit todt, und nur durch die Kraft unsers Glaubens in ihr wieder aufzuwecken erscheine. Ebend. S. 257. Seliges Leben. S. 240—247. und 279 u. 280, 302 u. 303.

§. 194.

J. J. Stutzmann.

Joh. Jos. Stutzmann, Prof. in Erlangen, † 1816, gab gleichfalls im Jahre 1806 eine Philosophie des Universum als Organisation des gesammten philosophischen Wissens (Erlangen bei Gredy und Breuning d. J.), wovon eine Recension in der allgem. Litteratur-Zeitung von Jena vom Jahre 1807, Nro. 112. behauptete, daſs es gröſstentheils wörtlich, aber verstümmelt aus den Vorlesungen, die Schelling im Winter 1804—1805 gehalten hatte, zusammengetragen worden seye, und besonders die Anwendung der Kepplerischen Gesetze auf den Menschen enthalte, die ausser dem noch gar nicht gedruckt existirt.

§. 57. In Stutzmanns Werkchen heiſst es nämlich: „Im Schluſs- und Central-Punkte der Organisation des Universums (dem Menschen) herrscht nicht mehr die relative und besondere, sondern die absolute und totale Einheit aller Attribute des Existirens in der Existenz Gottes." —

„Der Mensch ist nämlich das gelungenste und sprechendste Ebenbild des Göttlichen und der Repräsentant aller andern Repräsentationen des Ewigen, er ist daher der Vereinigungspunkt der Centripetenz

und der Centrifugenz der Weltkörper, deren die erste (nach §. 56), besonders an den Pflanzen, die andere an den Thieren ausgedrückt erscheint;) indem er an sich die Vereinigung des Instinkts mit dem Sinne. und beider mit der Vernunft darstellet."

„Aber auch die Gesetze der Weltkörper-Bewegungen sind an dem Menschen dargestellt: denn er ist das Identische von Einheit und Vielheit, die sich zusammen verhalten, wie die Quadrat-Wurzel zu dem Cubus; denn indem seine Vernunft die Wurzel des Wissens $= a^1$ sich selbst erkennt, erhebt sie sich auf die zweite Stufe des Wissens $= a^2$, und das von ihr erkannte eigene Wissen oder das Gewufste, (die ganze Menschheit,) auf die dritte $= a^3$ und so kehrt das Weltverhältnifs im Menschen, oder vielmehr in dem Gesammtorganismus des öffentlichen Lebens des ganzen Geschlechtes wieder; darinnen Natur, Recht, und Sitte, mit Wissenschaft, mit Religion und Kunst in Eins gebildet erscheinen."

„Ueber die Erkenntnifs des Absoluten äussert sich Stutzmann in der Einleitung S. 48: „die Vernunft, die um das Absolute weifs, ist nicht ein endliches Subjekt, das ein sich gegenüberstehendes unendliches Objekt denkt; es ist vielmehr die unendliche Vernunft, die um sich selbst weifs; die Vernunft, die mein und dein Wissen hat, nicht die wir haben, ich nämlich um mein, und du um dein besonders Wissen." Abermal S. 55—59.

„Auf die Frage; ob das Absolute gewufst werden möge? — ist die Antwort: dafs das Absolute von der endlichen Vernunft nur unter der Bedingung möge erkannt und angeschaut werden, wenn die endliche Vernunft zuerst ihre wesentliche Identität mit der unendlichen Vernunft erkannt und folglich die Schranken der Endlichkeit, welche sie als endliche Vernunft constituiren, durchbrochen hat.

Fragt man, „worin sich das Wissen des Absoluten vom Glauben an das Absolute unterscheide? — so ist die Antwort: dadurch, daſs beim Glauben noch immer das Absolute, als ein entferntes unsichtbares Wesen, von welchem der Mensch als abgefallener erscheint, aufgefaſst wird; dagegen beim Wissen der Mensch das Absolute in sich selbst, oder vielmehr sich selbst im Absoluten, als mit demselben seinem wahren Wesen nach Eins und identisch findet und anschauet."

§. 195.

G. M. Klein.

Gröſseres Verdienst erwarb sich G. M. Klein zu Würzburg, (geb. 1776, † 1820) durch seine Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des Alls. Würzb. 1805. 8. von denen Schelling selbst in seiner Darstellung des Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre, S. 10. Anmerk. bezeugt, daſs sie §. 51. u. 52. die ethischen Ideen der Naturphilosophie (Vergl. Schellings Abhandl. über das Wesen der menschlichen Freiheit, im I. Bande seiner gesammelten Schriften; besonders S. 477. ff.) in gedrängter Kürze ausgesprochen haben. — Dort in Kleins Beiträgen liest man, wie folgt: „Willkür als subjektive Freiheit *) kann nie das Princip der Sittlichkeit seyn. — Denn wäre die Willkür der Grund der Sittlichkeit; so hätte das Gute mit dem

*) Subjektive Freiheit, ist jedoch die Bedingung der Sittlichkeit; denn diese setzt jene voraus, obschon sie nicht allein aus ihr, sondern aus der Vereinigung mit Gott durch Freiheit hervorgeht. Freiheit ist nämlich Selbstheit als erkennende bestimmende Lebendigkeit; Sittlichkeit aber ist Unterordnung der Selbstheit unter das Unendliche (Gott.)

Bösen gleichen Ursprung; indem die gleiche Willkür sich sowohl für das Böse als für das Gute entscheiden könnte. — Nun soll aber das Gesetz des Guten Gesetz unserer Natur seyn, und aus einem innern Drange sollen wir ihm folgen: — denn freudig das Rechte thun, weil wir als vernünftige Wesen nicht anders können, gewährt allen ein wahrhaft sittliches Leben.“

„Die Sittlichkeit ist des Guten einzige Seligkeit, und was sonst noch ausser dem Rechthandeln von dem Menschen für ein Gut gehalten wird, ist für ihn nichts: denn so handeln, wie er weiſs, daſs es recht ist, (und allein Gott gefällt) ist für ihn Alles.“

„Auch in Gott können wir uns keine Seligkeit denken, die ausser seiner Heiligkeit noch etwas anders wäre; und ist dann nicht das Höchste, wornach wir streben, die Identität mit Gott, und das Bewuſstseyn ihm ähnlich zu seyn, dadurch, daſs wir, wie er aus innerer Nothwendigkeit das Rechte thun und wollen, welches allein die wahre Seligkeit ist, so wie es im Gegentheil die gröſste Verdammniſs ist, zu wissen, ausserhalb diesem Zustande sich zu befinden.“

„Nun ist es aber jedem Vernunftwesen zu jeder Zeit möglich, Gott ähnlich zu werden: denn die Identität von Freiheit und Nothwendigkeit ist das Wesen seiner Seele, die für sich wirkt, wenn der Mensch sich ihr nur hingiebt. — Denn das Wirken der absoluten Substanz in uns ist nicht etwas, das erst vermittelst eines andern Handels erreichbar wäre; sondern es ist vielmehr der natürliche, gesunde, intelligible Zustand, darin der Mensch ursprünglich nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ward.“

„Die absolute Sittlichkeit liegt demnach nicht ausser uns, sie ist vielmehr unser innigstes Wesen; sie ist nicht Objekt, das wir erst suchen sollen, son-

dern ein Gut, in dessen Besitz wir sind, und das wir nur zu behaupten haben." —

„Daraus sieht man, wie thöricht eine Erziehung seye, die voraussetzt, daſs der Mensch als Vernunftwesen nicht an sich schon sittlich seye, wenn er seiner bessern Natur getreu bleibt, sondern meint, daſs man ihm Sittlichkeit erst einpfropfen müsse, — ohne die er doch nicht einmal Mensch, oder einer menschlichen Erziehung fähig seyn würde."

„Die absolute Substanz wirkt immer nothwendig absolut, und so ferne sie es mit Bewuſstseyn, angemessen ihrer absoluten Erkenntniſs, thut, heiſst ihr Handeln Sittlichkeit. Jedes sittliche Handeln ist also ein Akt der Freiheit und der Nothwendigkeit; d. h. ein Gleichsetzen beider, welches nicht möglich seyn würde, wenn diese Identität nicht vor allem Handeln schon vorhanden wäre."

Nur in dieser Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit liegt der Grund der Ruhe, Zufriedenheit und Seligkeit der sittlichen Handlung, weil wir ja wissen, daſs wir es nicht sind, die nach individueller Freiheit also handelten, sondern daſs das Göttliche, die absolute Substanz es ist, die in uns handelte, und daſs eine uns beherrschende göttliche Nothwendigkeit uns antrieb.

„Was wir so thun, kömmt allein aus dem wahrhaft göttlichen Wesen unserer Seele, welches als die absolute Substanz frei und nothwendig zugleich ist. — Die Folge davon ist, unbedingtes Vertrauen auf Gott, dem wir all unser Schicksal, wie billig, heimstellen. Unsere Sache ist nur Rechtthun, nach unsrer besten und wahrsten Erkenntniſs; dann aber ruhig abwarten, was geschieht."

„Wann demnach die Vernunft in ihrer Identität mit Gott, das Princip aller Sittlichkeit, oder vielmehr die Sittlichkeit selbst ist, so ist es gewiſs die gröſste

Verkehrtheit, Gott aus der Sittlichkeit ableiten zu wollen, oder ihn zu postuliren, um entweder der Sittlichkeit eine Stütze zu verschaffen, oder gar ihn zum Werkzeuge der Befriedigung irdischer Begierden zu machen."

„Religion und Sittlichkeit verhalten sich also nicht zusammen, wie Grund und Folge, sondern sie sind eben unmittelbar dasselbe, und daher identisch; denn nicht der ist religiös, der, um recht zu handeln, sich vorerst das Gesetz vorhält, überlegend, ob er darnach oder dagegen handeln wolle, sondern der, den eine innere göttliche Nothwendigkeit zu dem, was er in Gott und durch Gott als recht und gut erkannt hat, treibt, daſs ihm gar keine Wahl übrig bleibt, anders, als so zu handeln, wie er eben weiſs — in seinem innersten Gewissen — daſs es allein recht und sittlich gut ist."

„Die mit der Religion identische Sittlichkeit ist daher nicht das Werk der Willkür, sondern sie ist göttlichen Ursprungs, und das Bindende im religiösen Handeln, das dem Menschen antreibt, frohen Muthes mit Hinwegsetzung über alle endlichen Zwecke dasjenige durch Thaten zu verherrlichen, was der Geist im Wissen als wahr erkannt hat."

Anmerk. Ausser Klein trugen die Schelling'sche Ansicht vor: a) Joh. Bapt. Schad, Prof. zu Jena, und nachher zu Carkow, im System der Natur: oder Transcendental-Philosophie, Landshut 1803 u. 1804. 8. b) Jos. Weber, Prof. in Dillingen (itzt Domherr in Augsburg) im Lehrbuche der Naturwissenschaft, Landshut 1803, 1806; und in Philosophie, Religion und Christenthum im Bunde; VII Hefte, München 1808—1811. c) Anton Buchner, Prof. in Dillingen, itzt in Aschaffenburg, Ueber Erkenntniſs und Philosophie, Landshut 1806. und über Religion und ihre Formen, Dillingen 1805. d) Ignat. Thaner, Prof. in Salzb. ein Versuch einer möglichst-faſslichen Darstellung der absolu-

ten Identitäts - Lehre. München 1810. 8. und im Lehr- und Handbuche der theoretisch- und praktischen Philosophie. Salzb. 1811 u. 1812. I. II. III. Theil. 8.

§. 196.

Friedr. Ast.

Fr. Ast, Prof. zu Landshut, in seinen Grund-Linien der Philosophie für seine Zuhörer 1807, 1te; 1809, 2te Auflage, wollte nach seiner eignen Erklärung in der Vorrede zur 2ten Auflage nicht ein eigenthümliches, oder eine bestimmte und ausschliefsliche Nachbildung irgend eines fremden Systems aufstellen; sondern schlechthin nur die Resultate seiner freien Forschungen über ältere und neuere Philosophie in einer Gestalt aussprechen, die als Leitfaden seiner Vorlesungen über Philosophie seinen Zuhörern dienen möchte. Die bei der Ausarbeitung ihm vorschwebende Idee war nach seinen ausdrücklichen Worten: „die lebendige Einheit der Spekulation und der Reflexion, d. h. des Realismus (im höhern Sinne) und des Idealismus," worin gerade auch das Wesen des Platonismus bestand, in welchem sich auf gleiche Weise der Vernunft - Realismus und die Reflexion zu einem Leben durchdrungen hatte. Die Tendenz und den Geist seiner philosophischen Ansichten erklärt er also selbst als platonisch; ohne dafs jedoch das Ganze in seiner Ausführung dem Plato nachgebildet wäre."— Mehrere in demselben Geiste bearbeiteten kleinern philosophischen Schriften enthält die von ihm selbst (1805—1818) herausgegebene Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst. — Die Resultate seines alterthümlichen Studiums im Allgemeinen enthält sein Grundrifs der Philologie (Landshut 1808), dann die der Platonischen Forschungen insbesondere sein Platons Leben und Schriften. 1816. Leipz. 8.

§. 197.

G. W. Fr. Hegel.

Das höchste und entschiedendste Verdienst um die Philosophie des Absolutismus hinsichtlich der Ausbildung derselben zur unbedingt vernünftigen, zugleich aber auch sich selbst völlig begreifenden Wissenschafts-Lehre hat unstreitig Georg Friedr. Wilhelm Hegel (ehemals Professor der Philosophie zu Jena, dann Gymnasiums-Rektor zu Nürnberg, hierauf 1817 Professor an der Universität zu Heidelberg, und endlich 1818 an der Universität zu Berlin) sich erworben; indem er zuerst es unternahm, die Lehre vom All-Eins nicht nur als unbedingt vernünftig, sondern auch als völlig begreiflich darzustellen, und mithin nicht nur die Gewifsheit derselben, sondern auch den Weg zur Einsicht dieser Gewifsheit methodisch zu zeigen; folglich den Kandidaten und Liebhabern der Wissenschaft in der That eine Leiter zu bereiten, worauf sie sich zur Wissenschaftlichkeit, (d. h. zur schauenden Erkenntnifs der Ineinsbildung von Gegensätzen, darinnen der beiderseitige Widerspruch, der als verschwindende Gröfse sich darstellt, zur Versöhnung kömmt;) erheben mögen.

Hegels bisher erschienene 4 Hauptwerke sind: I. Die Phänomenologie des Geistes (Bamb. u. Würzb. 1807), darinnen gezeigt wird: „Wie der Geist, das an sich und für sich seyende Ich durch verschiedene Entwicklungsstufen erst Bewufstseyn, dann Selbstbewufstseyn, dann betrachtende und handelnde Vernunft, endlich aber sich selbst begreifender, gebildeter und religiöser Geist wird.“ — Diese Phänomenologie oder Kunde der Selbstentwicklung, Gestaltung und Erscheinung des endlich sich selbst begreifenden Geistes constituirt dann den ersten vorbereitenden Theil der gesammten Philosophie, und ist bestimmt künftighin an die Stelle

der psychologischen Erklärungen und abstrakten Erörterungen über den Ursprung und die Begründung des Wissens zu treten, womit man sonst den Unterricht in der Philosophie zu eröffnen pflegte.

II. Die Logik, nämlich die des Seyns, des Wesens und des Begriffes, (Nürnb. 1812—1816. III Bde.) enthält die Wissenschaft nicht des leeren und abstrakten, sondern des begreifenden und eben dadurch die Dinge zuerst in ihrer Wahrheit und Wesenheit erfassenden Denkens: Sie ist demnach etwas anders und durchaus höheres als die insgemein sogenannte formale Denklehre, welche die Betrachtung und Auslegung der Begriffe, Urtheile und Schlüfse als starrer, unlebendiger Bestimmungen eines ihnen selbst durchaus fremden und gleichgültigen Gegenstandes ist, und folglich durchaus kein Werkzeug der Erwerbung realer Erkenntnisse, sondern nur allein ein Hilfsmittel der Verständigung seyn kann; dagegen die reale Logik, als betrachtend die Denkbestimmungen in ihrer lebendigen Selbstbewegung des immerwährenden dialektischen Fortganges und Ueberganges, wodurch das Wesen selbst als Vereinigung und Versöhnung der Gegensätze zu Stande kommt, wesentlich die Erzeugung einer realen Einsicht in dem positiven, und die Zerstörung des vermeintlichen oder Scheinwissens der gemeinen unverständigen Erkenntnifs in dem negativen Theile zur Folge hat; und folglich darauf Anspruch macht, künftighin nicht nur die gewöhnliche Logik, sondern auch die abstrakte Ontologie zu ersetzen. *)

*) Auf diese gründliche Restauration (eine köstliche Ausgeburt unserer Zeit), deren beschwerliche Hülse mit eintretender Reife wohl von selbst abfallen wird, halte ich für Pflicht, jeden der Kandidaten aufmerksam zu machen, der einst Philosoph von Profession zu werden, willens ist; um ihn zum gründlichen Studium der wichtigen Werke, und der noch zu er-

III. Die Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Heidelberg 1817. 8. bestimmt, um dem Verfasser als Leitfaden zu seinen Vorlesungen über die gesammte Philosophie zu dienen, ist zwar ebenfalls nach derselben wissenschaftlichen Ableitungsmethode, aber in einer gedrängtern Skizze, und nach einer Ansicht, die der gemeinen Vorstellung und der empirischen Bekanntschaft näher liegt, gearbeitet, und umfaſst A) die Wissenschaft der Logik als Wissenschafts- und Wesenheits-Lehre, behandelnd in 3 Theilen die Lehre vom Seyn nach Qualität, Quantität und Maſse, die Lehre vom Wesen nach ihrem Momente, ihrer Erscheinung und ihrer Wirklichkeit; endlich die Lehre vom Begriffe, als Subjektiven, Objektiven und Idee. B) Die Wissenschaft der Natur oder der Physik, als mathematische Physik κατ' εξοχην und Organik. C) Die Philosophie des Geistes betrachtend 1. den subjektiven Geist als Seele, Bewuſstseyn und Geist des Individuums. 2. Den objektiven Geist als dargestellt und verwirklichet im Rechte, der Moralität und der Sittlichkeit im öffentlichen Leben der Totalität der Völker sammt und sonders. 3. Den absoluten Geist, erscheinend in der Religion der Kunst, am Sinnbilde; in der geoffenbarten Religion im Worte; und in der Philosophie endlich am geistigen sich selbst klar gewordenen Begriffe.

IV. Das Naturrecht und die Staatswissenschaft im Grundriſse, Berlin, 1821. 8. abermal als Leitfaden zu Vorlesungen bestimmt, enthält eine weitere und insbesondere mehr systematische Ausführung derselben Grundbegriffe, welche über die Philosophie des Rechtes, der Moralität, der Freiheit

wartenden Theile der Realphilosophie desselben Verfassers zu ermuntern, und dringend einzuladen.

oder Selbstbestimmung und der Sittlichkeit, vorzüglich in Hinsicht auf den Staat in der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaft angegeben wurden; hier aber mit etwas weitläufigeren Anmerkungen über verwandte und abweichende Vorstellungen, die itzt besonders Gang und Gebe sind; aus dem Kreis der Schule vor das Publikum treten. — Um was es dem Verfasser hiebei hauptsächlich zu thun ist, ist zu zeigen: „daſs die sittliche Welt und die objektive reelle Darstellung derselben in der Form einer völkerschaftlichen Totalität nicht eben erst neu zu gründen, sondern vielmehr zu begreifen seye, in wie ferne sie sich bisher im Verlaufe der Zeiten mit dem Fortschreiten der Vernunft aus sich selbst entwickelt habe, und noch immer zu entwickeln fortfährt, worinnen das müſsige Raisonnement, oder das unbesonnene voreilige Eingreifen, die leitenden Genieen nur nicht stören sollte.“ —

2. Philosophen, welche ausschlüſslich oder doch hauptsächlich nur das System der Naturphilosophie, oder einzelne Theile desselben behandelten.

§. 198.

Klassifikation und Unterschied dieser Philosophen unter einander in Hinsicht auf den Umfang, die Methode und den Styl.

Philosophen, welche pur allein, oder doch vorzüglich spekulative Physik oder Naturphilosophie in ihrem Gesammtumfange, oder in einzelnen Thematen, mehr dann Logik, Ethik, Politik, Theologie oder Aesthetik sich zur Aufgabe wählten, und folglich mehr die Erkenntniſs des nothwendigen Seyns der Total. oder Partialkörper und Körperelemente sowohl als der Seelen- und Naturgeister,

dann die Wissenschaft des Wissens, des freien Handelns, des Lebens in Gott, und des schön künstlerischen Hervorbringens oder jenen Ast doch vorzüglicher als diesen behandelten, bilden abermal unter sich eine eigene Klasse.

Diese Männer und ihre Arbeiten sind dann unter sich Selbst und gegen einander abermal höchst verschieden; nicht nur a) in Hinsicht auf den Umfang ihrer Themate und Aufgaben, sondern auch b) in Hinsicht auf die Methode, indem einige von den Thatsachen auf die Principien zurück — andere von den Principien anfangend zu den Thatsachen vorwärts schreiten: beide aber Theorien und Empirie in Eins zu bilden, und (wie recht ist) zu versöhnen, nicht zu amalgamiren suchen; c) endlich auch in Hinsicht auf den Styl; indem einige mehr poetisch und enthusiastisch für die Einbildungskraft und das Gefühl, andere mehr besonnen und dialektisch für den Verstand und den Begriff vortragen; folglich jene mehr begeisternd, diese mehr faſslich sind; weswegen jene nur für den schon eingeweihten Kenner zur Belebung des schon Gewuſsten dienlich und genieſsbar; diese hingegen auch für den Anfänger zur Erlernung des noch nicht Erkannten behülflich seyn mögen.

I. Ueber Cosmologie und die Harmonie des Welt-Alls schrieben: Joh. Erich v. Berger, Hülsens Freund und Geistes-Verwandter (S. Schellings allgem. Zeitschrift, II. Heft. S. 266.) Altona 1808 und Theod. Alexand. v. Hagen, kosmologische Geschichte der Natur. Heidelberg 1808. Ferner G. H. Schubert, Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft, Dresden 1808. Sammt dem Anhang über die Fixsterne und die Urwelt, Dresden 1822. 8. Ferner, J. F. Krüger, Geschichte der Urwelt, 1. Thl. 1822.

II. Ueber Geologie, ausser Steffens (S. oben §. 184 f.) ein Ungenannter in Okens Isis, Jahrgang 1819. VII. Heft col. 1117 f. Ferner D. Ludw. v. Vofs über Stoffbildung in Wolfarts neuem Askläpieion, I. Band, II. St. S. 27. f. II Bände I. St. S. 40 und E. A. Fr. Chladny, über die Meteor-Steine, Wien 1819.

III. Ueber allgemeine dynamische Physik. K. J. Windischmann, Darstellung des Begriffes der Physik und der Verhältnisse dieser Wissenschaft zur Naturkunde (In Schellings neuer Zeitschrift für spekulative Physik I. B. 1. Hft. 1802) und desselben philosoph. Gespräche, Heidelb. 1808. Item Fr. Ackermann († 1815) Ansichten der Natur von den verschiedenen Standpunkten der Vernunft, und der Empirie, Heidelberg, 1808. Ferner W. Nasse, über Naturphilosophie in Bezug auf Physik und Chemie, Freiberg 1809. D. G. Fr. Hildebrand, Anfangsgründe der dynamischen Naturlehre, Erlangen 1807.

Besondere vorzügliche Gegenstände der dynamischen Physik behandelten: a) hinsichtlich auf den Magnetism F. A. Eschenmaier, Versuch der magnetischen Erscheinungen a priori abzuleiten; 1798. Tübingen. — b) Hinsichtlich auf Elektricität und Galvanismus Alois Galvani (de viribus electricitatis in motu Bononiae 1791. 4.) Alexand. von Volta über die Thier.-Electric., deutsch übersetzt, Prag, 1793. Fr. Alexand. v. Humboldt, Versuch über die gereizte Muskel- und Nerven-Fasern nebst Vermuthungen über den chemischen Prozefs des Lebens, Berlin 1797—99. II Bde. — c) Hinsichtlich des Unterschiedes von Licht- und Wärme-Strahlen; Herrschels Untersuchungen der Natur der Sonnenstrahlen, übersetzt von Harding, Zelle 1801. d) Hinsichtlich auf die Theorie der Farben, Wolfg. von Göthe, Beiträge zur Optik, Weimar St. 1. 2. 1791—92, und Farbenlehre 1810. Ferner

Beiträge zur Farbenlehre im Journal für Naturwissenschaft (1817—20—22.) I. 2. e) Hinsichtlich auf die Theorie des Klanges (E. H. Fr. Chladny's Entdeckungen hierüber, Leipz. 1787. 4. und desselben Akustik, Leipz. 1802. 8.

IV. Ueber Biologie und den Begriff des Lebens. Oken Abriſs des Systems der Biologie, Göttingen 1805, und über die Zeugung, Bamberg und Würzburg 1805. Ferner K. E. Schelling über das Leben und seine Erscheinungen, Landshut 1806. — Troxler über das Leben und sein Problem, Göttingen 1807. — Schubert Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, Leipz. 1806—07. II Bde. und II. Bds. 2 Thle. 1821. — Fr. Baader, Sätze aus der Bildungs- und Bewegungs-Lehre des Lebens, Berlin 1820.

V. Ueber Physiologie im Allgemeinen, dann Organologie ins Besondere, aus dem Parallelismus der organischen Mikrokosmen aller Art mit dem Makrokosmus; J. Görres, Exposition der Psychologie, und besonders der Organologie, Koblenz 1805. Ferner J. Chr. Reils Archiv für Physiologie, Halle 1796—1804. fortgesetzt von Meckel, unter dem Titel: Deutsches Archiv. für Physiologie, Halle 1816. ff. dauert fort.

a) Ueber Pflanzen-Physiologie ins Besondere. Göthes, (Wolfg. v.) die Metamorphose der Pflanzen zu erklären, Gotha 1790.

Desselben zur Naturwissenschaft überhaupt, und zur Morphologie überhaupt; I. B. 1. Heft, Stuttgart und Tübingen 1817.

Humboldt, (Alex.) Aphorismen aus der chemischen Physiologie der Pflanzen, übersetzt v. Hedwig, Leipz. 1794. 8.

Dessel-

Desselben, und Bonplands Versuch einer Geographie der Pflanzen; in derselben Reise in das Innere von Südamerika, Strafsburg 1808. f. 4.

Runge, Ferdin. Ueber Pflanzen, Chemie; zur Auffindung des eigenthümlichen Stoffes jeder Pflanzen. Okens Isis 1819, St. VIII. und 1820. St. IV.

De Candolle (Prof. der Botanik in Genf) Ueber die Arznei-Kräfte der Pflanzen verglichen mit den äussern Formen und der Klassen Eintheilung derselben, übersetzt von Perleb, Professor der Naturgeschichte zu Freiburg. Aarau 1818.

b) Ueber Zoologie und vergleichende Anatomie Göthe (Wolfg. v.) Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie (1793 Jena) im Journal für Naturwissenschaft 1820. II. 1. S. 145.

Humboldt und Bonplands Beobachtungen aus der Zoologie und der vergleichenden Anatomie in derselben Reisen. etc.

VI. Ueber Psychologie; besonders in Hinsicht auf den Einflufs des Makrokosmus auf einen andern ihm entworfenen verwandten oder ähnlichen Mikrokosmus; was man allgemein den Lebens-Magnetismus heifst.

Fr. Nasse Zeitschrift für psychische Aerzte, Leipz. bei Cnobloch 1818 und das Archiv s. den thierischen Magnetism. herausgegeb. von Kiefer, Altenburg u. Leipz. 1817, die beide fortgesetzt werden.

Aus der grofsen Anzahl deutscher Naturphilosophie wähle ich für besondere Anzeigen nur 3 der Vorzüglichsten: Baader, Schubert, und Oken.

§. 199.

Fr. Baader.

Franz Baader, ein durch Genialität und Tiefsinn ausgezeichneter Schriftsteller, sprühte bisher über

das Gesammt-Gebieth der Philosophie, Noëtik oder Logik, Theologie, Ethik und Politik besonders aber über spekulative Physik oder Naturphilosophie aufhellende und fruchtbringende Lichtblitze umher: wie schon das Verzeichniſs seiner philosophischen Schriften durch Titel und Aufschriften bezeugt, das ich hier anführe. Sie sind folgende:

Absolute Blindheit der von Kant deducirten praktischen Vernunft; an Fr. Hr. Jakobi (1797) — Beiträge zur Elementarphysiologie, ein Gegenstück zu Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, Hamburg 1797. Ueber das Pythagoräische Quadrat, oder die 4 Weltgegenden, Tübingen 1798. — Eine Idee, die nachher von Schelling, und Steffens benutzt wurde. — Ueber den Affekt der Bewunderung und der Ehrfurcht, 1804. — Ueber Sinn und Zweck der Verkörperung. d. i. der Leib- und Fleischwerdung des Lebens; zuerst abgedruckt in den Beiträgen zur dynamischen Physik, Berlin 1809. — Ueber die Behauptung, daſs kein übler Gebrauch der Vernunft seyn könne, 1807. — Ueber die Analogie des Erkenntniſs- und Zeugungstriebes (in den Jahrb. der Medicin herausgegeben von Marcus u. Schelling 1808 III. Bd. 1. Hft. — Fragmente zu einer Theorie des Erkennens 1809 in den Beiträgen zur dynamischen Physik. — Ueber Starres und Flüssiges in den Jahrbüchern der Medicin 1808. III. Bd. 2. Hft. Ueber den Begriff der dynamischen Bewegung im Gegensatze der mechanischen 1809 in den Beiträgen zur dynamischen Physik; worin alle die bisher angeführten 10 Abhandlungen eingerückt und gesammelt stehen.

Ferner erschienen: die Vorrede zu des Marquis de St. Martin Geist und Wesen der Dinge; gegen den neuen Obscurantism, der dem bessern Leben alles Sehen abspricht, Lpz. 1812. zu Anfang des II. Bandes. — Gedanken aus dem groſsen Zusammenhang

des Lebens; in Schellings allgemeiner Zeitschrift 1813, 1. Hft. S. 305—462. — Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik; eine akademische Abhandlung 1813. — Ueber den Blitz als Vater des Lichtes an H. Jung genannt Stilling 1815. — Ueber das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfniſs einer neuen und innigen Verbindung der Religion mit der Politik, an den Fürsten von Gallizin 1815. — Sur l'Eucharistie à Mad. la Comtesse d'Edling (1816) —. Ueber die Extase oder das Verzucktseyn der magnetischen Schlafenden an den Fürsten Golizin 1817. — Ueber die Extase u. s. w. an Professor Eschenmaier 1817. — Ueber die Extase u. s. w. an Karl v. Meyer in Frankfurt 1818. — Ueber die Vierzahl des Lebens an den Grafen Alexander von Stourdza 1818. — Sur la notion du tems au Prince de Golizin 1818; deutsch übersetzt in den Blättern für höhere Wahrheit herausgegeben von J. Fr. v. Meyer in Frankf. a. M. I. Sammlung (1818) S. 164—171. — Fragment aus der Geschichte einer magnetischen Hellseherin in München. Ebend. S. 290. ff. — Sätze aus der Bildungs- oder Begründungslehre des Lebens, Berlin 1820. — Ueber Divinations- und Glaubenskraft. an Alex., Fürsten von Golizin. Sulzb. 1822. Zur Beurtheilung folgt hier eine kurze gedrängte Uebersicht der Baader'schen Bildungs- und Begründungs-Lehre des Lebens.

§. 200.

Sätze aus der Bildungs- und Begründungs-Lehre des Lebens.

1. Leben ist Seyn und Wirken.

2. Bildungstrieb des Lebens kann also nichts anders seyn, als Sucht nach Seyn und Wirken.

3. So lange dieses nicht erreicht ist, ist keine Ruhe der Sucht, d. i. keine Begründung des Lebens; folglich ist Bildungstrieb = Begründungstrieb.

4. Da das Wirken des Lebens ohne dem Seyenden also ohne Werkzeug (der Beleibung) nicht möglich ist; so ist Beleibung = Gestaltung, und Gestaltung = Vollendung des Lebens. (Sätze aus der Bildungs- und Bewegungslehre des Lebens. §. 1—3.)

5. Wenn das Leben erst begründet werden soll, so setzt dieses ein Nichtbegründetseyn = Ungrund oder Abgrund voraus; die durch die Begründung und in derselben hervorgehende Ruhe aber eine Unruhe. Ebend. §. 4.

6. Da die Unruhe, das Negative der Ruhe durch das Nichtbegründetseyn, das Negative der Begründung gegeben ist, dieses aber aus dem Negativen Seyn, so wie jenes aus dem negativen Wirken entspringt, das Leben aber Aufhebung beider ist; so kann man eben sagen, dafs das Leben als Positives aus zwei Negativen hervorgehe. Ebend. §. 4. 5.

7. Diese zwei Negativen stellen sich in der Natur dar als Expansion und Retardation, aus deren Conflikt die Rotation = Naturcentrum als das negative Principium ex quo et per quod = dem Gestaltlosen oder Nichts sich ergibt. Ebend. §. 7. 8. 9. 10.

8. Der Kampf der 2 Negationen erscheint physisch und moralisch als Versuchung (sollicitatio seu tentatio ad perditionem;) denn das Ueberwiegen des Ungrundes gibt allemal die Vernichtung. Ebend. §.6, 11, 12, 13, 14, 15.

9. Da das Leben nur besteht durch Einigung dieser 2 Negationen, so mufs ein 3tes Einigendes diese Einigung bewirken. Ebend. 16, 17, 18.

10. Dieses Einigende 3te ist das Licht, welches daher das Wahre Centrum gravitatis ist, wohin alle Bildung tendirt. Ebend. §. 19, 20.

11. Daher ist auch das beleuchtende oder Erkenntnifs-Princip allein das schaffende, indem das wahre

Sehen der Kreatur nur durch ein Eingerücktseyn in das Urwesen, (und folglich auch in das Urwissen, Urthun und Urschaffen) begriffen werden kann. Denn in Gott κατ᾽ ἐξοχὴν und daher auch in der Kreatur ist Schaffen = Erkennen. Ebend. §. 21, 22.

12. Jedes Lebendige reproducirt darum auch auf zweierlei Weise; a) Belebendes nämlich, und b) Belebtes; und folglich mufs auch die Intelligenz des Menschen ihre Reproduktions-Sphäre haben, in welcher wirkend sie sich seiner eignen gewöhnlichen niedern Sphäre mittheilt, und selbst der höhern göttlichen theilhaftig wird, was aber nicht Sache der Willkür, sondern des Instinkts, und folglich der Gnade ist. Ebend. §. 23, 24, 25.

13. Dieses Letztere hat nur das Christenthum rein ausgesprochen, indem es lehrt, „dafs jede solche Erhebung in die göttliche Region eine wahre Einerzeugung (ingeneratio) und Wiedergeburt (regeneratio) aus Gott seye; die belebend in der Geister-Natur aufgeht. Ebend. §. 31, 32.

14. Diese Erhebung tritt freilich (leider) selten ein, weil das im zeitlichen Leben versenkte Gemüth selten hervor zu treten vermag, und das Thierische im Menschen sich auf Kosten des Geistigen gewöhnlich zu propagiren sucht. Ebend. §. 33.

15. Hierauf eröffnet sich unter andern a) die Einsicht in die Verwandschaft des Magnetischen und des Geschlechtsrapport; b) wird verständlich, dafs das Unorganische in die ihm nahe liegende Sphäre der Vegetabilien erhoben, eine analoge Befruchtungsweise haben könne. Ebend. §. 34. Vrgl. auch 26, 27, 29. 30.

16. Das einigende Princip thut sich immer als Organisations-Princip einer höhern Sphäre in einer niedern kund, durch Darstellung von Individuen als Individuations-Princip, weswegen dann der Mensch von seiner intelligenten Seite als Person mit Gott

durch Einerzeugung (ingeneratio), die immer nur als Akt zu begreifen ist; in Eins zusammengeht. Ebendaselbst §. 35.

17. Das wahre Licht der Seele (d. i. das Wissen) kann offenbar kein anderes seyn, als dasjenige, welches dem Menschen, die göttliche, die vernünftige und die nicht-intelligente Region zugleich erleuchtet; weil alle drei Regionen in einem untrennbaren Zusammenhange stehen, und eine ohne die andere nicht begriffen werden kann. Ebend. §. 36.

18. Aber eben dieses Zusammenhanges wegen mufs jeder Veränderung in einer dieser Regionen immer auch eine Veränderung in den zwei übrigen entsprechen, und eine Abweichung z. B. von oder aus der göttlichen Region bringt nothwendig auch allemal eine nachtheilige Veränderung in den zwei andern Regionen hervor; so wie umgekehrt der Mensch nur Herr der niedern Natur wird, weil und in wie ferne in ihm die höchste göttliche Natur als organisirendes Lebensprincip wirket. Ebend. §. 37.

19. So weit nun der Mensch Herr der niedern Natur ist, kann man sich nicht wundern, dafs sein Losreifsen von Gott so ungeheuere Folgen selbst in in der Natur haben mufste, und sein dermaliger so viel beklagte Zustand ist eben seine eigne Schuld, — indem er von dem Ewigen sich zur Kreatur wendend, nur in dieser offenbar wurde. Ebend. §. 39.

20. Daher ging er auch in dieser Sphäre unter; und brachte diesen Untergang (den Fluch Gottes) auch in die Natur, die nun selbst ansteckend und vergiftend auf den Menschen zurück wirkt. Ebend. §. 40.

21. Dennoch ist nicht nur der Mensch, (wenn dieses schon nur selten Statt hat,) der Verklärung der göttlichen Natur fähig, sondern auch durch den verklärten Menschen mag sogar auch die niedere Region

im Verhältnisse zu ihm, mittelst der Cultur, welche er auf sie verwendet, zu ihrer ursprünglichen Vollkommenheit einiger Massen zurückgeführt werden. Ebend. §. 41, 42.

22. Natur und Mensch müssen jedoch bei ihrem Wiederherstellungs-Processe gleiche Momente durchlaufen und also ihre Processe sich ineinander abspiegeln. Ebend. §. 43.

23. Will demnach der Mensch erhebend auf die Erde einwirken, so muſs er selbst zuvor aus dem Fluche wiedergeboren seyn. Ebend. §. 44.

§. 201.

G. H. Schubert.

Wie nun bei Baader die Naturphilosophie mit Mystik zusammen geschmolzen erscheint, so hat in Schubert die Naturphilosophie mit der Poesie sich gleichsam vermählt; aus welcher Vermählung (wie abermal Blasche in der Isis 1819, St. IX. bemerkt) Kinder eines eigenthümlichen Lebens hervorgingen.

Das philosophische Wissen wird durch ihm zuvörderst dem Gemüthe näher gebracht, und in das Gefühl aufgenommen, welches sonst die ideenlose Reflexion und Abstraktion leichter tödten möchte: und daher ist es dann auch zu erklären, daſs Schuberts Schriften ein gröſseres Publikum fanden, als sonst Schriften solcher Art zu finden pflegen.

Auch auf Schubert, der gleichfalls einst Schellings Zuhörer war, hatte letzterer ebenfalls, wie auf Steffens groſsen Einfluſs gehabt, aber Schubert weicht in der Richtung, welche seine philosophische Ausbildung selbstthätig genommen hat, noch weit mehr von Schelling ab, als Steffens.

Schubert und Oken (S. unten §. 202.) scheinen geeignet zu seyn, einander in ihren Darstellungen

zu ergänzen, wie Schelling und Steffens, jedoch auf eine andere Weise. Schuberts Streben geht vorzüglich in die Tiefe; dagegen verbreitet sich Okens Thätigkeit nach allen Dimensionen mit gleicher Stärke: was nothwendig war, wenn es ihm gelingen sollte, die ganze Isis zu entschleiern für alle, welchen sich die Göttin als solche offenbaren will. Wo daher Oken seinem Plane gemäfs, kurz und gedrängt seyn mufste; da konnte sich Schubert nach seiner Methode ungleich freier ausbreiten; und gleichnifsweise könnte das Verhältnifs richtig seyn, „dafs, wenn Oken auf seinem Instrumente die Harmonie des Universums vermehren läfst, Schubert auf dem seinigen die Melodie zur Harmonie noch hingesellet.

Schuberts Werke können jederzeit auch neben Okens Werken ihren Werth unverändert behaupten, und als ewige Gestirne leuchten am Himmel der Naturphilosophie, seine Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens I. und II. Thl. Leipz. 1806 u. 1807; dann seine Ansichten von der Nacht-Seite der Naturwissenschaft, Dresden 1808. — Endlich seine Urwelt und die Fixsterne. Ebend. 1822.

Schuberts Hauptbemühung in dieser seiner jüngsten Schrift ist, gegen die Schrift und Tradition zu wenig achtende Naturphilosophie zu beweisen: 1. dafs das Alter der uns bekannten Erd-Oberfläche wohl nicht so ungeheuer alt seyn möchte, als viele aus unerwiesenen Voraussetzungen von einer allmähligen Erzeugung derselben anzunehmen geneigt sind, und zu erhärten sich bemühen; 2. dafs dieser itzt bestehenden Schöpfung, die ein Werk Gottes des Allmächtigen Künstlers ist, nicht etwa, gleichsam Versuchsweise, viele frühere, unvollkommnere, und daher auch schnell wieder verwelkende Schöpfungen vor-

ausgegangen, sondern alle Geschlechter und Arten von vollkommneren und unvollkommneren Bildungen der Mineralien, Pflanzen und Thiere zugleich entstanden seyen; 3. dafs die itzige Gestalt der Erd-Oberfläche, die Folge einer wahrhaft-allgemeinen Wasserfluth seye, wodurch ein Theil des alten Fest-Landes in Meeresgrund, und dagegen ein Theil des alten Meeresgrund in ein neues Fest-Land nicht allmählig, sondern plötzlich und gewaltsam umgewandelt wurde; und dafs das damalige Menschengeschlecht diese Katastrophe mit betroffen, und erweislich mit erlitten habe. 4. Dafs dann endlich auch die Fixsterne weder überhaupt so ungeheuer ferne von unserm Erdballe abstehen dürften, noch nothwendig die scheinbar kleinern allemal um so weiter und weiter von uns entfernt seyn müfsten, wie die bisherigen Astronomen insgemein annahmen; noch endlich alle aus festen soliden Körpern bestehen, sondern wahrscheinlich der gröfste Theil der Fixsterne, und noch viel mehr die sogenannten Milchstrassen und Nebelflecken nichts weiter als Anhäufungen und Stellen-weise Conglobationen des ätherischen Lichtstoffes, ähnlich den gleichfalls meist kernlosen und vergänglichen Kometen seyn möchten.

§. 202.

Lorenz Oken, Naturphilosophie und Naturgeschichte.

Lorenz Oken endlich war der erste, welcher das natürliche System fand und darstellte: d. h. es nicht blofs in seinem Lehrbuche der Naturphilosophie (I. und II. Theil, Jena 1809. III. Thl. 1810 u. 11. Ebend.) begründete; sondern es auch in seinem Lehrbuche der Naturgeschichte (I. Thl. Mineralogie, Leipz. 1813, und III. Thl. 1te u. 2te Abtheilung Zoologie,

Leipz. u. Jena 1815 u. 16; (die Botanik ist zur Zeit noch ausständig,) auch ausführte.

„Darum Ehre, dem Ehre gebührt, (spricht Blasche am angef. Orte) die Natur erweckte sich viele Verkündiger ihrer Vollkommenheit durch die Wissenschaft, immer Einen vollkommner und beredter als den Andern. Sie bedurfte zur Ausführung ihres grosen Baues unendlich vieler Bauleute; besonders aber einer Reihe von Baumeistern, die sich in der Entwerfung des Ganzen üben, und von welchen immer Einer den Andern zu höhern und kühnern Ideen erregen sollte; nur Einem aber konnte sie die Vollendung des Planes auftragen, und ihn mit allen dazu nöthigen Eigenschaften ausrüsten.“

Darum hat jedoch die forschende Thätigkeit nicht etwa ein Ende, vielmehr ist gerade itzt den Naturforschern durch Okens Werke eine Leuchte aufgesteckt, damit ihre Wege sich nicht mehr in die Kreuz und Quer verirren, und ihrem Triebe die rechte Richtung gegeben, damit er sich nicht in fruchtloser Thätigkeit verzehre.“

„Selbst der Organismus der Naturphilosophie ist noch nicht vollendet, sondern läſst noch immer Wachsthum zu: auch hier bleibt also ein weites Feld zum Anbau für höhere Geistes-Thätigkeit offen; — und erst auf ihrer gegenwärtigen Stufe kann die Naturphilosophie vollständige Grundlage für die Geistesphilosophie werden, und dadurch mittelbar folgenreichen Einfluſs auf alle Wissenschaften haben.“ Soweit Blasche; — Sieh Oken Abhandlung über den Werth der Naturgeschichte, besonders für die Bildung der Deutschen. Jena, 1809. 4. S. 9 u. 10.

Zur Würdigung von Okens Naturphilosophie und desselben Vergleichung mit der Schelling'schen, mögen folgende Lehrsätze a) über die Natur des Lichtes, b) über den Begriff des positiven und nega-

tiven Princips in der Natur, c) über das Verbrennen, und endlich d) über die verschiedenen dynamischen Processe ins gesammt dienen; die aus Blasches oft genannten Aufsatz über das Wichtigste, was in der Naturphilosophie seit 1801 ist geleistet worden. (Isis 1819. St. IX. col. 1430. f.) entnommen sind.

§. 203.

Desselben Lehre über die Natur des Lichtes und dessen Verhältniſs zur Schwere und Wärme.

Das Licht spielt in der Natur nicht nur eine der ersten, sondern die schlechthin erste Rolle; es kommt daher auf eine richtige und vollständige philosophische Theorie des Lichtes an: denn erst in und durch dasselbe können auch die übrigen Mächte der Natur die Schwere, und die Wärme zur klaren Erkenntniſs kommen, und an ihre zugehörige Stelle treten.

Alles ächt-Wissenschaftliche innerhalb der Naturphilosophie, ja ihre ganze organische Ausbildung beruht auf der rechten Erkenntniſs des Lichtes der Schwere und der Wärme, dann des wahren Verhältnisses aller 3 untereinander, und zum Ganzen der Natur.

Die Naturphilosophie nimmt aber ihre ersten Anschauungen aus der reinen Philosophie, und diese sieht die erwähnten 3 Naturmächte schon im Absoluten (in Gott, der natura naturante) als Seyn, Wesen und Kraft vorhanden; indem sie die Nothwendigkeit von 3 Ideen in ihm lehret, welche subjektiv nur als 3 verschiedene Ansichten, objektiv aber als eben so viele Modifikationen des einen und gleichen absoluten Wesens zu betrachten sind.

Die erste Idee ist die Monas als unbedingte Einheit oder als ewiges sich selbst gleiches, und auf und in sich selbst ruhendes Wesen; die 2te ist die Dyas, als

das Unterhandeln innerer Entzweiung, und Selbsterscheinung der Monas; die 3te Idee endlich ist die Trias, als absolute Synthesis der beiden ersten; die Monas als Seyn und Thätigkeit zugleich, und mithin als Allkraft folglich Allform. Dieser Dreiheit der Ideen, die Dreieinigkeit des Absoluten ist schon von den ältesten Philosophen erkannt und ausgesprochen worden.

Der Uebergang der reinen Philosophie in die Naturphilosophie ist die Erkenntnifs, dafs Schwere, Licht, und Wärme die 3 ersten Abbilder der 3 ersten Ideen sind, und dafs dieselben Ideen mathematisch als Raum, Zeit und Bewegung sich darstellen. Wird die Schwere als identisch mit der Materie. d. h. als materielle durch den Weltraum verbreitete Substanz und mithin als das gemeinschäftliche allgemeine Substrat des Lichtes und der Wärme betrachtet; so giebt diefs die Idee einer Urmaterie, in welcher Licht und Wärme nur näher bestimmt werden können, und wodurch sie ihre dynamische hohe Bedeutung erhalten.

Das Licht ist nämlich die erste Entzweiung der Urmaterie oder des Aethers, indem dieser aus seiner Gleichheit und Ruhe in zwei Pole auseinander tritt; womit folglich im Aether zwei entgegengesetzte Qualitäten entstehen, nämlich eine centrale positive und eine peripherische negative, welche namentlich an Sonne und Planeten sich darstellen.

Zwischen der Central - Masse des Aethers und dessen Peripherial - Masse ist also nothwendig Spannung oder polare Aktion, und diese geht von der Sonne, dem positiven Centrum aus, und verbreitet sich fortgehend im Aether, bis zum Planeten. Diese Polarität zwischen der Sonne und den Planeten pflanzt sich nach der Linie fort, und erscheint als Licht, von dem so fort alle Thätigkeit, alles Wirken und Schaf-

fen in der Natur ausgeht, und von welcher das Seyn und die Dauer der Welt abhängt.

Durch das Licht tritt also die Idee aus ihrer Einheit heraus, und wird Welt; diese aber ist nur ihr Bild, und die Einheit bleibt in ihr als Schwere, die sich im Gegensatze mit dem Licht als centrales Streben der Dinge offenbaren mufs.

In Harmonie mit diesen Grundlinien gelten von der Wärme in dynamischer Hinsicht folgende Bestimmungen:

1. dafs der ungespannte indifferente Aether nothwendig finster seyn müsse, da eben seine Spannung nur Licht ist; 2. dafs der Aether, das an sich finstere Substrat des Lichtes, diesem durch seine Trägheit widerstrebe, und es aufzuheben suche, wodurch ein Conflikt der Thätigkeit mit der Trägheit, und folglich Wärme entsteht; 3. dafs die Wärme ihrer Idee nach der Streit der Finsternifs mit dem Lichte ist; 4. dafs die Funktion der Wärme, die der Funktion des Lichtes entgegengesetzte ist; indem die Wärme die Spannung und Differenz, welche das Licht in den finstern Aether gesetzt hat, wieder aufzuheben, und den Unterschied wieder in Gleichartigkeit zu verwandeln strebt.

Der Aether ist demnach als gemeinschäftliche Quelle oder Wurzel des Positiven und des Negativen, des Lichtes und der Schwere zu achten: und man kann daher die Schwere, als das mütterliche Princip (die Natur in der Natur), hingegen das Licht als das zeugende Princip (das Göttliche in der Natur) betrachten.

Indem aber das Licht die erste und positive Ursache der allgemeinen Polarität ist, mufs es auch in sich selbst eine ursprüngliche Duplicität haben u. s. w.

§. 204.

Desselben Bestimmung des Positiven und Negativen.

Schelling irret sehr, wenn er das Kennzeichen der Positivität in die Expansion, das der Negativität in die Contraktion setzt: denn läuft nicht alle Contraktion in der Natur auf ein Individualisiren, d. h. auf ein Poniren und bestimmtes Setzen hinaus; dagegen alles Ausdehnen die Erscheinung der entgegengesetzten Tendenz zum Wiederaufheben des Gesetzten, und folglich zum Auflösen und Zerstören ist? — Und sollte also nicht gerade umgekehrt das Positive als Contraktives, das Negative als Expansives bezeichnet werden? — Seinen wahren Begriffen gemäfs ist mithin das Positive das Aktive, und aus eigener Kraft Thätigkeit setzende; das Negative aber das Gegentheil.

Thätigkeit selbst ist also Polarität, d. h. Spannung zwischen entgegengesetzten Polen; daher Duplicität die Bedingung der Thätigkeit ist. Der positive Pol ist der erregende, der negative der blofs ergänzende der Polarität. Attraktion und Repulsion sind nur sekundäre Ausdrücke der Polarität; die entgegengesetzten reell dargestellten Pole streben nach Vereinigung und bewegen sich; wenn sie frei sind, gegeneinander, d. h. sie ziehen sich an, oder die Polarität gleicht sich aus, d. h. die Körper sind gleichartig: allein durch die vorherige Spannung zum Egoismus (d. h. zur Selbstheit) erregt, können sie sich nicht vereinigen, d. h. gegenseitig ergänzen; sondern stofsen sie vielmehr ab.

§. 205.

Desselben Lehre über die Verbrennung.

Das Verbrennen ist nach Schelling ein Ausgleichungs- oder Indifferenzirungs - Procefs der Fak-

toren der Cohäsion, welche letztere er für den gemeinsamen Grund aller Qualitäten der Materie erklärt, und in eine absolute (die Länge bestimmende), dann in eine relative (die Breite bestimmende) unterscheidet; wozu er wohl auch noch eine dritte, die Dicke bestimmende Cohäsion hätte setzen sollen, woran die 1te im faserigen, die 2te im blätterigen, die 3te im gediegenen Gefüge der Körper sich ausspricht.

Die Faktoren der doppelten absoluten und relativen Cohäsion sind nach Schelling Stickstoff als positiver allgemeiner, und Kohlenstoff als negativer besonderer Faktor; Sauerstoff hingegen und Wasserstoff sind die Faktoren der negativen Cohäsion, jener der negative, dieser der positive.

Indem nun das Verbrennen selbst ein Streit der Faktoren der Cohäsion des Allgemeinen mit dem Besondern ist; kann dessen Ende, die Folge des vollkommnen Verbrennens, immer nur ein Zustand der Indifferenz seyn, der durch das Erscheinen eines durchsichtigen (Wasser oder Glas) bezeichnet wird.

So ist das Produkt des Verbrennens des Wasserstoffgases das durchsichtige Wasser; und so verbrennt mit dem Sauerstoffe das Metall, in welchem die absolute Cohäsion vorherrscht, endlich zu Glas. Wo hingegen die scheinbare Identität der Cohäsions Faktoren durch innere Duplicität für das Licht sich trübt, da erscheint Undurchsichtigkeit: denn durchsichtig ist nur das absolut-indifferente, dem Lichte in so ferne analoge, oder ihm doch leicht zu unterwerfende.

Nach Oken hingegen ist gerade umgekehrt das Verbrennen der Schöpfungsakt, durch welchen die irdische und undurchdringliche Materie aus der Urmaterie dem Aether erzeugt wird, nämlich durch Verdichtung der ätherischen Substanz mittelst des Feuers (wobei das Licht die zeugende, verdichtende und

bindende Kraft; die Wärme hingegen das ausscheidende und lösende ist;) wodurch die ersten Qualitäten im Universum erzeugt werden; folglich eine Scheidung des Lichtes und der Finsternifs sowohl als eine Fixirung dieser Scheidung vorgeht; deren Produkte die beiden Urstoffe der Licht- oder Sauerstoff, dann der Schwer- oder Stickstoff sind, welche beide in allen Elementen, nur in verschiedener Fixation nach den respektiven Graden der mehrern oder mindern Verbrennung gefunden werden.

Durch die Urstoffe, den Sauer- und Stick-Stoff, ist nun wieder die Grundlage zum sekundären Verbrennungsprocesse auf dem Planeten gegeben, welcher als Nachbild der Urverbrennung auf einer Combination des Sauerstoffes mit dem Stickstoffe beruht; wobei der erstere das Agens der Verbrennung, der 2te aber die passive Rolle spielt. Auch das abgeleitete Verbrennen ist daher ein Erschaffen neuer Qualitäten durch Fixation; und nur einerseits, in so ferne die Wärme siegt, ist es zugleich Zerstörung, die doch wieder Bedingung neuer Schöpfungen ist.

So sind also alle Dinge insgesammt nur Produkte aus dem Feuer; ja selbst nur modificirtes oder individualisirtes Feuer; (wie schon Heraklit von Ephesus lehrte.)

§. 206.

Desselben Lehre über die verschiedenen dynamischen Processe insgesammt.

Die Einheit der verschiedenen dynamischen Processe des Planeten hat Schelling keineswegs verkannt, indem er sie nur als Modifikationen eines Processes betrachtet; aber die Verkennung der Natur des Lichtes, und dafs er dieses nicht als den Urprocefs erkannte, von welchem alle die andern Processe nur stufen-

stufenweise Abbilder seyn können, war Ursache, daſs die Construktion der einzelnen Processe nicht ganz befriedigend ausfallen konnte.

Die Einheit aller planetarischen Processe ist ihm nämlich die Cohäsion, von welcher der Magnetism, Elektrism und Chemism nur verschiedene Momente sind: woraus erhellet, daſs Schelling den Begriff der Cohäsion mit dem der wirklichen Construktion der Materie für identisch hält; das Licht hingegen ist ihm das der Cohäsion feindlich Entgegengesetzte, was doch offenbar nur die Wärme ist, und seyn kann.

Diese irrige Ansicht konnte jedoch die Richtigkeit der formalen Bestimmungen dieser Processe nicht hindern: nach welcher der Magnetism als Linearfunktion, der Elektrism als Breite-Polarität, und der Chemism als Proceſs der Dicke erkannt wird.

Desto mehr aber ist in reeller Hinsicht gegen diese Theorie einzuwenden:

Den Magnetism hält nämlich Schelling für das erste und Haupt-Moment in der Genesis der Materie und giebt ihn für die allgemeine Form der Endlichwerdung des Unendlichen aus. Denn der Magnetism ist ihm der allgemeine Akt der Beseelung und der Einpflanzung der Einheit in die Vielheit; „denn (spricht er) durch die Schwere ist der Körper in der Einheit mit allen andern; durch den Magnetism aber hebt er sich heraus; und faſst sich selbst als besondere Einheit. —

Allein allgemeiner Akt der Beseelung ist (wie Oken weit richtiger lehrt) nur das Licht, nicht der Magnetism, welcher ja auch nicht wesentlich, wie der Licht-Charakter zum Wesen der Materie mitgehört: (denn wie könnte es sonst Materien geben, die nicht nur nichtmagnetisch, sondern sogar wesentlich antimagnetisch sind, wie das Wasser und die Luft, wovon diese den Charakter der Wärme,

jenes des **Lichtes** hat; (zwei dem Magnetism ganz entgegengesetzte Qualitäten). — Der Magnetism aber ist erweislich und erwiesener Massen nur die eigenthümliche Beseelung des starren, d. h. des Erd-Elements in seiner Identität.

Daſs alles Individualisiren erst in und mit dem Erd-Elemente beginnt, ist zwar wahr; da das Erd-Element, der Grund und Boden aller Individualitäten ist. Allein das Licht ist denn doch das Anfangende und Einleitende alles Individualisirungs-Processes, die Erde hingegen nur das Ausführende desselben; kurz die Erde ist die Basis, nicht das Princip der Individualisirung. Es hat nämlich (wie Oken zeigte) jeder Proceſs seine Basis oder leibliche Seite; worin und wodurch er wirkt, so wie seine Seele, oder sein principium activum.

Der Urproceſs hat zur Seele das Licht, zum Leib, oder zur Basis den Aether. — Der Magnetism hat zur Basis die Erde, oder bestimmter das Metall; der Elektrism zur Basis die Luft; der Chemism zur Basis das Wasser und das Salz; der Organism zur Basis den infusorialen Schleim. Die Basis oder der Leib und seine Beschaffenheit ist dann auch jedesmal die natürliche Gränze des aktiven Princips oder der Natur-Seele, über welche hinaus diese weder kann noch will.

Schellings Definition der Electricität: „sie seye das Dynamische oder Identitäts-Bestreben zweier differenten miteinander in relative Cohäsion tretender Körper;" — ist (nach Oken) in so ferne ungenügend, als man daraus nicht begreift, wie die Luft sich als beständiger Träger und Hauptsitz der Elektricität behaupten kann? Denn man begreift aus jener Definition zwar, wie differente starre Körper miteinander, nicht aber wie die Luft in sich elektrisch werden könne? — nichts zu sagen, daſs der Sauerstoff als

das thätige an sich polare Sonnenprincip als positiv, der Wasserstoff hingegen vermöge der entgegengesetzten Eigenschaften, und seiner Passivität wegen gegen jenen als negativ müsse gedacht werden.

Weniger Erhebliches dürfte gegen Schellings Construction des chemischen Processes einzuwenden seyn; — vielleicht nur dieses: „dafs der Chemism von dem Galvanism nicht streng genug unterschieden sey. Denn obgleich beide Processe wesentlich Eins sind, hätte doch nicht übersehen werden sollen, dafs die Totalität des dynamischen Processes erst im Galvanism, aber noch nicht im Chemism erreicht wird; da im letztern nur zwei Elemente, Wasser und Erde, im Galvanism aber alle drei Elemente des Planeten, Wasser, Erde und Luft zusammen wirken, dadurch die chemische Spannung immer wieder von Neuem angefacht und hiemit dem Processe seine immerwährende Fortdauer gesichert wird. —

Galvani's (Dr. Alois) zu Bologna im Jäner 1791 gemachte Entdeckung: „dafs zwei Metalle von verschiedener Fixität, (wie der flüchtige Zink und das Feuer-beständige Silber) mit einander in eine leitende Verbindung gebracht auf thierische Muskeln und die dazu gehörige Nerven durch gemeinschaftliche Berührung einen eigenen Reitz ausüben und Erschütterung hervorbringen, ja selbst abgeschnittene Theile eines todten Thieres in Zuckungen versetzen:" gehört theils zur Electricität, theils zum Chemismus.

Zur Electricität, zu welcher jedoch keine Reibung erfordert wird, und die hier nicht blofs als Flächen-, sondern auch als Tiefenkraft wirkt: daher eben auch Schlag, Funken, Abstofsen und Anziehen vorkommen.

Zum Chemismus, und zwar zur continuirlichen und fortwährenden regen Wirkung seiner Zersetzung, wobei die Spannung immer wieder von Neuem angefacht und hiemit dem Procefs seiner Fortdauer gesichert wird.

Die Voltaische Säule oder galvanische Batterie (aus vielen antagonistischen Metallplatten aufgebaut) hat, indem sie unten mit Silber (Gold oder Kupfer) anfängt, und oben

mit Zink endiget, zwei Pole oder Ende; den Zink-Pol (welchen man den negativen oder Hydrogenpol nennt, weil jener aus dem reinen Wasser das Oxygen, dieser das Hydrogen absondert.

Und doch gehören beide Kupfer sowohl als Zink, sowie Silber, Bley und Wismuth zu denjenigen Metallen, die gerieben sämmtlich die positive, oder Glas-Electricität zeigen, während dagegen Gold, Platina, Eisen, Zinn, Arsenik und Antimonium gerieben, die negative oder Harz-Electricität äussern. — Gleichwohl sind die Letztern Metalle positiv, d. h. nämlich gegen die erstern und umgekehrt; — zum offenbaren Zeichen, daſs unter den ursprünglich-weiblichen abermal ein Unterschied von Positivität und Negativität; mit dem Uebergewicht der Männlichkeit oder Weiblichkeit in der Form der Weiblichkeit Statt haben möge; item, daſs die Aeusserungen negativ sind, wo die Faktoren positiv, und umgekehrt. (v. Meyer, Blätter für höhere Wahrheit II. St. num. 16. pag. 226.) Siehe auch J. C. Oerstaedt, Professor der Physik an der Universität zu Kopenhagen: Neue Entdeckungen über Electricität u. Magnetism aus dem Französ. übersetzt, Leipz. 1822. bei Leop. Voſs. 8. Mit 2 Kupfertafeln.

3. Philosophen, die nur allein die Ethik und Religions-Wissenschaft zu bearbeiten sich wählten.

§. 207.

Friedr. Schleiermacher, Reden über die Religion.

Unter den Philosophen, die, seit Schelling, Religion und Ethik sich besonders zum Thema wählten, ist Friedr. Schleiermacher einer der wichtigsten.

In seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern; 1te Auflage, Berlin 1799. 8. ohne Namen; 2te vermehrte und verbesserte Auflage. Ebend. 1806, mit vorgesetztem Namen; — sucht er zuvörderst zu zeigen, daſs die Religion weder eine zufällige Vermischung von Vernunft-Wissenschaft, Sittlichkeit, und Schönheitsgefühl (denn so wäre sie nichts Eigenes an und für sich;) noch die

ursprüngliche Einheit aller dieser Anlagen seye, (weil dann Metaphysik, Ethik und Aesthetik nur einseitige und zerstreute Momente der Religion seyn würden, da jedes derselben doch auch als einzelne Besondernheit für sich allein kann ausgebildet werden.)

Hiernächst bestimmt er selbst positiv das Wesen der Religion als unmittelbare (gläubige und zuversichtliche) Wahrnehmung (Anschauung und Gefühl) des allgemeinen Seyns alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige: daraus als unmittelbare Folge die herzlichste Gott-Ergebenheit (die Frömmigkeit) die eben sowohl mit der Ueberzeugung von gänzlicher und absoluter Nothwendigkeit des Weltlaufes als mit dem Begriffe von sittlicher Freiheit sich verträgt, hervorgeht.

Die Religion behauptet daher (nach Schleiermacher) ein eignes von Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunstsinn unterschiedenes Gebieth, indem sie aus dem Gebiethe der Wissenschaft als Glauben, aus dem von Sittlichkeit als Nothwendigkeit, und aus dem von Kunst als Instinkt sich ausscheidet; dabei aber gleichwohl als das eine nothwendige und unentbehrliche Fundament, aller Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst sich erweiset: indem man nicht fromm seyn kann, ohne zugleich auch sittlich und mit wissenschaftlichem und Kunst-Sinn begabt zu seyn, noch auch umgekehrt sittlich, ein Philosoph und Künstler in der Vollendung seyn kann, ohne Sinn und Instinkt für das Göttliche, oder die Religion d. h. das Schauen des Göttlichen.

Das höchste Ziel der Religion ist ihm, mitten in der Endlichkeit Eins zu werden mit dem Unendlichen; ewig zu seyn in jedem Augenblicke; und sich selbst zu verlieren in Gott, um Gott in sich zu fin-

den: (was doch wohl nicht geschehen kann ohne Persönlichkeit.)

Das Objekt der Religion ist ihm die Weltgeschichte, die als Wirkung und Offenbarung des Weltgeistes zu begreifen ist; da im Fortgange der Geschichte alles auf Belehrung, Gestaltung und Organisirung hinstrebt.

Ein Religiöser ist daher (nach Schleiermacher) nur derjenige, „der Sinn und Fähigkeit hat, Gott in der Welt der Natur und in der Geschichte zu entdecken, oder vielmehr diese Welt selbst als Gottes Darstellung zu erfassen und sie als belebtes Ganzes zu verstehen. Gott in der Welt und im Menschen zu finden, ist nicht blofs eine Folge der Religion, sondern die Religion selbst unmittelbar.

Zwar ist die Religion in ihrem ideellen Wesen nicht eine einzelne Funktion des Geistes z. B. etwa blofs ein Wissen, (wie die theoretische Philosophie) oder ein Thun, (wie die Sittlichkeit) oder ein freies Schaffen der Schönheit, (wie die Kunst;) — sondern sie ist vielmehr (wie schon gesagt,) alles dieses zugleich, und folglich Totalität. Allein als solche erscheint sie nirgends (oben so wenig als Gott irgendwo seinem wahren Wesen nach in der Wirklichkeit erscheinen kann;) sondern sie erscheint nothwendig allemal in irgend einer Form, z. B. als Staatsreligion (Judenthum), Sittlichkeitsreligion (Christenthum), Kunstreligion (Heidenthum), Kriegsreligion (Muhamedismus), Naturreligion (Sabaeismus) u. s. w.

Anmerk. Ein Gegenstück zu Schleiermachers Reden über die Religion, sind Cajetan v. Weiller's Ideen zur Geschichte der Entwicklung des religiösen Glaubens. I. Th. München 1808. II. Thl. 1812. III. Thl. 1814. Die Freude darüber veranlafste bei Fr. Hr. Jakobi den Entschlufs, seine Schrift von den göttlichen Dingen zu vollenden; und wie er sie jenen bei ihrer ersten Erscheinung im stillen Geiste

widmete, so eignete er sie demselben bei Erscheinung des III. Bandes seiner gesammelten Schriften, wo auch die Schrift von göttlichen Dingen wieder abgedruckt wurde, in einer eignen neuen Anmerk. S. 260 u. 261 auch öffentlich zu, „als Weillern wie ihm selbst und ausser ihm sonst keinem Andern zugehörig.“ Ueber den Werth des Weillerischen Werkes beruft sich Jakobi auf das 26. St. der Götting. gelehrten Anzeigen. 1815.

§. 208.

Desselben Kritik aller Ethik.

Schleiermachers Grundlinien einer Kritik aller bisherigen Sittenlehren; Berlin 1803, sind eigentlich nur Kritik der Ethik als Wissenschaft in Hinsicht auf Inhalt, Form und Methode, von Plato und Aristoteles beginnend bis auf Kant und Fichte herunter. Das Resultat dieser Prüfung, dafs wir noch bis auf den heutigen Tag gar kein in Hinsicht auf Inhalt, auf Form und Methode durchaus vollendete Ethik als Wissenschaft besitzen, ergiebt sich aus folgenden Gründen:

1. Weil die Ethik als Wissenschaft erst dann für vollendet zu achten ist, wenn sie auf eben die Weise wie die vollendete Physik alle Naturprodukte nach der Stufenfolge ihrer Entwicklung anzugeben wissen mufs; im Stande seyn wird, alle sittlichen Virtualitäten (Trefflichkeiten) des Menschengeschlechts hier zu deduciren, und zu klassificiren: (von welcher Vollkommenheit sie itzt noch weit entfernt ist.)

2. Weil es sich nicht läugnen läfst, dafs unsere gegenwärtigen Ethiken dem Princip und der Behandlung nach theils blofse Tugend-, theils blofse Pflicht-, theils gar nur blofse Klugheits-Lehren sind, die kein höheres Ziel als geniefsende Glückseligkeit oder arbitrarisch-dekretirte Vollkommenheit kennen, und also offenbar die Bestimmung des Menschen mifskennen. —

Dagegen eine wahre Ethik nur durch Vereinigung und Ineinsbildung der 3 Begriffe von Pflicht, Tugend und Gut oder Endzweck systematisch zu Stande kommen kann.

3. Weil auch die beiden einzigen Systeme das Platonische und Spinozische, die ganz bestimmt vom Unendlichen ausgehen, und die als freies Kunstwerk hervorzubringende Aehnlichkeit des Menschen mit Gott, als die höchste Aufgabe der Ethik aussprechen, doch nirgends angeben noch angeben können: „wie die Bildung aus dem Unvollkommnen zum Vollkommnen (bis zur Aehnlichkeit Gottes) möglich seye, und was zu diesem Zwecke von jedem Individuum in seinem Stande geschehen soll?

4. Weil unsere gegenwärtigen Ethiken nichts weniger als erschöpfend ihrem Inhalte nach, noch auch bestimmt genug in Hinsicht auf das, was jedesmal nach sittlichen Ansichten geschehen soll, befunden werden: nicht das erste, da kein ethisches System alle geistigen sowohl als leiblichen, natürlichen oder künstlichen und conventionellen Güter des Menschen umfaſst, und sie sämmtlich in Beziehung auf den höchsten Zweck des Menschen würdiget; — nicht das zweite; da weder das formelle Princip das wie gehandelt werden soll? bestimmt genug angibt, daſs daraus (wenn nur erst die Momente der Handlung bekannt sind), das was von selbst sich ergeben möchte, noch auch umgekehrt, das, was geschehen soll? so deutlich bezeichnet ist, daſs über das wie keine Frage mehr Statt fände.

5. Weil man endlich weder über die allgemeinen Begriffe der Freiheit, des Gewissens, der Tugend, der Pflicht, und der Zwecke oder Güter, dann derselben Eintheilung, und eben so wenig über das Ideal des Weisen, ob dasselbe nur Eins und ein Einfaches, oder aber ein Vielfaches und Zusammengesetztes ist; und

daher entweder nur auf einem, oder aber auf mehreren und verschiedenen Wegen von verschiedenen Individuen möge erreicht werden? — mit Andern einstimmig oder auch nur für sich immer entschieden ist.

6. Ein sichtbarer Mangel, und eine offenbare Mifsgestaltung der Ethik, welche laut von ihrer wissenschaftlichen Mangelhaftigkeit Zeugnifs giebt, sind endlich die derselben noch immer zur Vollständigkeit und Ergänzung angehängte Casuistik und Asketik; die beiden entbehrlich seyn würden, wenn das System der Ethik vollendet wäre: da eine wissenschaftliche Ethik nichts dem Zufall zu bestimmen übrig läfst, und die Mittel für die Tugendübung von ihr immer zugleich selbst als Pflichten aufgeführt und erkannt werden.

Die von Schleiermacher besonders kritisirten Systeme der Ethik sind aus dem Alterthume das des Plato, des Aristoteles, ferner die der Kyniker und Stoiker, dann der Aristippianer und Epikuräer; aus der christlichen Zeit aber das des Spinoza, dann die der englischen und französischen Schule; endlich das Kant'sche und Fichte'sche.

4. Neue Mystiker.

§. 209.

J. Fr. v. Meyer in Frankfurt am Main.

Unter den neuesten Mystikern, die ahndende Vernunft mit wissenschaftlichem Tiefsinn vereinigend und statt des (raisonnirenden) vernünftelnden den gemüthlichen (sentimentalen) Vortrag wählend mehr bemüht sind, das Gefühl zu erhöhen, dann den Begriff, welchen sie bei dem Leser als ihm einwohnend immer schon voraussetzen) zu erzeugen, und ans Licht zu

fördern, kann es hier genügen, einen einzigen: I. Fr. von Meyer in Frankfurt a. M. aufzuführen.

Seine Blätter für höhere Wahrheit, Frankf. a. M. Ite Sammlung (1818) und darin besonders num. IV. der Spiegel der Vollkommenheit, oder über Wahrheit, Schönheit und Güte; III Bücher; können als schönes Beispiel einer individuellen Erleuchtung eines von der allgegenwärtigen Offenbarung Gottes im Ideellen und Reellen lebhaft ergriffenen Gemüthes betrachtet werden; welche nicht bloſs den Verstand und die Erkenntniſs, sondern mehr das Gemüth und den Willen des Lesers in Anspruch nehmen.

Hier ein kurzer Auszug zur Charakteristik des Ganzen. Der Inbegriff der Vollkommenheit ist Wahrheit, Schönheit und Güte. Halte jedoch nicht ihren Widerschein für ihr Wesen. Ihr Abglanz ist allenthalben, aber das Wesen kann nicht im Umkreise seyn. I. B. S. 20.

Das Ideal deines ewigen Verlangens ist noch kaum der Schatten der himmlischen Güter, viel weniger ihr Besitz, und darum, weil du ein Göttliches ahnest, bist du noch keine Gottheit, sondern höchstens ein nach der Gottheit hungerndes und durstendes Wesen; das vor dem Thiere weite. nichts als das Bewuſstseyn dieses seines Mangels voraus hat. I. B. num. 3. S. 34.

Nichts sonst, denn auch das Thier sehnt sich nach Vollendung, und hat Sehnen und Seufzen die Fülle (Rom. VIII. 2.) ja sein Erkennen und Wirken, in wie ferne in ihm die (ewige) Natur erkennt und wirkt, ist gröſser als das des Menschen: denn der thierische Instinkt weiſs und wirkt mehr, als wir schlechte Beobachter merken; und so besitzt, erkennt und begehrt auf seine Weise auch das Thier Wahrheit, Schönheit und Güte. I. Buch, num. 1. S. 21.

Der Mensch wird ein göttlicher, wesentlich über die Thierheit erhobener Mensch nur dadurch, dafs er für die erkannte Wahrheit, Güte und Schönheit eine dauerhafte und entschiedene Vorliebe durch sein Thun und Wirken ausspreche: und noch in diesem Sinnen - Leben ein übersinnliches Leben beginne. I. B. num. 4. S. 24.

Dazu ist aber seine gebrechliche Kraft viel zu unhinlänglich, denn ohne den stärkenden Geist Gottes bleibt er im unseligen Schwanken zwischen Wahrheit und Irrthum, Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit; nur wenn die Bildung von oben kömmt, dann ist er nicht mehr aus Fleisch und Blut, sondern aus Gott geboren. (I. Bd. num. 4. S. 28. 29.

Das Mittel zu dieser Wiedergeburt ist der Glaube zuvörderst an das eigne Elend, und dann an die Gnade des Mittlers, durch den wir allein zu Gott kommen, und den heiligen Geist erhalten mögen. I. B. num. 4. S. 31, 32. (Aber mufs denn Gott immer nur den Glauben zuerst anregen? — als ob er nicht eben so gut das Wissen anregen könnte!)

Das Princip der göttlichen Weltregierung ist das Heil des Menschen nach Recht und Gnade, unabänderlich an sich, aber ohne Abbruch, wo nicht des freien Willens, der oft vom Fleische sich gehemmt fühlte, so doch der vorgehabten Wahlen. Darum mufs der ächte Geschichtschreiber nicht blofs thierisch-klug, sondern auch himmlisch - weise, d. i. wahrhaft Gott ergeben und von Gott erfüllt, (religiös) seyn. I. B. num. 7. S. 40, 41.

Die Gottseligkeit ist die einzige wahre Moral; eine Moral ohne Glauben ist eine blofse Maske der Heiligkeit, die ein reines Herz fordernd zugleich das einzige Wasser der Reinigung verwirft. — Die Früchte der äussern Sittenordnung gehen in die Verwesung

der Natur; nur das süſse Salz des Glaubens ist und bleibt unverweslich. I. Buch, num. 10. S. 55, 56, 57.

Wer da glaubt, der ist heilig; denn er ist gewurzelt in der unvergänglichen Wahrheit eines Gottes; er ist eingegangen in den Mittelpunkt der Ruhe; er ist wesentlich sehend geworden und schauet Gott schon itzt in diesem Leben, noch vor dem Schauen im Himmel. I. Bd. num. 10. S. 58.

In dem Mensch - gewordenen Sohne Gottes besitzen wir wirklich einen menschlich - faſslichen Gott. II. B. n. 1. S. 67.

Das natürliche Licht reicht an sich gerade nur hin, um die natürliche Finsterniſs einzusehen: — und es gilt daher, das Unzureichende der Natur demüthig anzuerkennen, damit die Gnade ergriffen werde. II. Bd. num 4. S. 89, 90.

Aus zwei Brüsten tränkt die ewige Barmherzigkeit den Menschen mit der Milch der Erkenntniſs; sie heiſsen Bibel und Natur. — Keine nähret hinlänglich ohne die andere; doch mit dem Unterschiede, daſs wer die Schrift kennt, mehr weiſs, als wer bloſs die Natur kennt. Wer aber die Natur zu kennen glaubt, ohne die Schrift zu kennen, der wird niemals weder Zusammenhang, noch Vollständigkeit in seine Erkenntniſs bringen. — Denn die Natur spricht räthselhaft und in Hieroglyphen; die Bibel allein deutet ihre Räthsel und spricht klar. III. Bd. S. 97, 98.

Die Darstellung der christlichen Deutung in Natur und Geschichte. S. 117, 122. ist ein Muster begeisterter und glühender Beredsamkeit, voll Phantasie und Witz. Die Auslegung der mathematischen Figuren, der Formen der lebendigen Natur, der Farben, der Blumen überrascht häufig durch unerwartete Wendungen und tiefe Lichtblicke; obschon überall in der Betrachtung der Natur die ethische Ten-

denz vorherrscht, und weniger geforscht wird: „welches der vernünftige Zusammenhang im Ganzen, als vielmehr welche die Frucht daraus für die subjektive gemüthliche Erkenntniſs Gottes sey. III. Bd. a. a. O.

Anhang; Zustand der wissenschaftlichen und spekulativen Philosophie ausser Deutschland in itziger Zeit.

§. 210.

Zustand der Philosophie in Italien.

Wie die spekulative Philosophie in der jüngsten Zeit in Deutschland ihre höchste Reife erreichte, so ward sie auch bisher fast ausschlieſslich nur in Deutschland und von Deutschen oder doch auf deutschen Hochschulen gebildeten Männern bearbeitet: denn was auch hin und wieder in diesem Fache im Auslande geschah, geschah selbst abermal, wo nicht unmittelbar durch deutsche Ankömmlinge oder Zöglinge, wenigstens mittelbar durch Anregung deutscher Lehrer oder Schriftsteller.

Italien insbesondere das Mutterland der neu-europäischen literärischen Cultur, wo ehedem mittelst der erneuerten Bekanntschaft mit griechischer Wissenschaft und Kunst die erste Blüthe der neuern allgemeinen Cultur hervorsproſste, hat nun schon seit Jordan Bruno († 1600) und Thom. Campanella († 1639) keinen einzigen originellen Metaphysiker mehr aufzuweisen; denn Michael Fardella, bl. 1696, war nur des Malebranches Anhänger (S. oben §. 30, folg.) und selbst Antonio Genovese, geb. 1712. zu Castiglione bei Palermo, † 1769, Weltpriester und Professor der Metaphysik und Ethik zu Neapel, war im Grunde nur Eklektiker, der Bacco's, Descartes, Locke's und Leibnitzens Lehren zusammenschmolz, und auch von Joh. Bapt. Vico's Ideen viele sich aneignete.

Seine des And. Genovese Lettere academiche 1764 gegen J. J. Rousseau (Sieh oben §. 102.); seine Logica emendatrice, inventrice, giudicatrice, ragionatrice, ed ordonatrice 1766; so wie sein Trattato di scienze Metafisiche, Cosmologia, Theologia, ed Anthropologia e. a.; dann seine Dicaeosyne 1767. haben sich bei seinen Landsleuten im Ruhm erhalten. Noch berühmter ward er jedoch durch seine Lezzioni di commercio, ed di Oeconomia civile, 1754, und seine Storia di Commercio 1757.

Von dem, was in der Metaphysik seit Kant vorging, hat der gröſste Theil der italienischen Gelehrten fast gar keine Notiz genommen; ausser daſs z. B. im J. 1819 Pasquale Galuppi von Tropea zu Neapel mit einem Versuche Ueber die Kritik der Erkenntniſs, verbunden mit einer Prüfung der wichtigsten die Ideologie, den Kantianism, und die Transcendental - Philosophie betreffende Fragen und Antworten hervortrat. S. Acerbi's Bibliotheca Italiana o sia Giornale di Letteratura, Mailand, 1820.

Im Ganzen haben sich die Italienischen Gelehrten des XVIII. Jahrh. nicht auf spekulative Philosophie, sondern auf die Bearbeitung der ältern Litteratur, auch der philosophischen, ferner auf Politik, und Staats - Oeconomie, und endlich auf experimentirende Physik, und angewandte Mathematik verlegt.

Von den Litteratur - Werken rühmen die Italiener selbst des Giambattista Vico, eines Neapolitaners, (geb. 1670, † 1744.) De antiquissima Italorum sapientia libri III. Napoli 1710. und desselben Principi della scienza nuova d' intorno alla commune nature delle nazioni, edit. 3. Napoli 1744. deutsch übersetzt von W. E. Weber, Leipz. bei Brockhaus 1822. 8. darin in lebhaftherumspringenden raggionamentis von der Entstehung des Alls der Staaten (dann hierüber allein, und nicht

von Entstehung des physischen Welt - Alls seye für den Menschen eine Wissenschaft möglich; indem ja nur die Staaten, nicht aber das Welt - All ein Erzeugniſs des Menschen seyen:); ferner von der ältesten Völkergeschichte, vom Ursprunge der Sprachen, Wissenschaften und Gesetzen, von Hieroglyphen und Münzen, von Poësie, Physik, Astronomie, Kosmographie und Geographie gehandelt wird. Einige Italiener ziehen diese Arbeit sogar des Montesquieu's Esprit des Loix vor. Siehe Göthe: Aus meinem Leben Wahrheit u. Dichtung, II. Abtheil. 2. Th. Seit. 43. Vom Jahre 1801 bis 1816. erschienen in Italien 3 neue Auflagen von Vico's Principi della scienza nuova.

Anmerk. Vico unterscheidet in diesem seinem Hauptwerke so wie 3erlei Sprachen, 3erlei Lebensweisen und Sitten, also auch 3erlei Staaten, als nämlich 1. Theokratische Familien - Monarchien, gegründet auf Religion, oder Superstition; 2. heroische Staaten, d. i. Aristokratische Monarchieen, veranlaſst durch die Empörung der dienenden Hausgenossen gegen die monarchische Gewalt der Familien-Väter, wodurch sich diese genöthiget sahen, ihre eigne Autorität einem tüchtigen, von ihnen selbst aus ihrer Mitte gewählten Führer und Oberhaupte unterzuordnen. 3. freie Volks - Staaten, entstanden durch die Anerkennung der ursprünglichen Gleichheit der Herrscher oder adelichen (Götter- oder Heroën - Söhne) dann der bisher lediglich dienenden oder beherrschten Klasse der Hausgenossen.

Uebrigens gibt Vico selbst sein Werk a) für eine Staats - bürgerliche Theologie; b) für eine auf Geschichte und Alterthumskunde gegründete Philosophie, und c) für eine durch Philosophie gedeutete, und verständig gemachte Geschichts und Alterthums - Kunde; enthaltend die zuverlässigsten, und merkwürdigsten Aufschlüsse über Religion, Kunst und Wissenschaften, dann Sprachen, Sitten und Rechtsverfassuug, besonders der mythischen und heroischen vor-

geschichtlichen Zeit, im Gegensatze gegen des Grotius, Selden, Hobbes, und Puffendorffs Lehrgebäude.

Cardin. Lorenzo Corsini, (nachmals 1730. Papst Clemens XII.) dem die erste Ausgabe dieses Werks 1725 zugeeignet war, hielt dasselbe sehr hoch, und lobte es als geeignet, theils von Seite der Körnigkeit der Sprache, und der Gründlichkeit der Gelehrsamkeit, theils von Seite seines Inhalts zu beweisen, dafs bei den geistreichen Italienern die ächte Toskanische Beredsamkeit und der kühne glückliche Muth zu neuen Produktionen in den schwierigsten Fächern der politischen Wissenschaften noch immer fortlebe. S. Vicos Autobiographie in der deutschen Uebersetzung. S. 114 u. 125.

Auch des Agatho-pisto Cromaziano (eigentlich Appiano bona fede) Bearbeitung der Geschichte der Philosophie: historia de indole di ogni filosophia (Lucca 1766–71, 5 voll. 8vo. Venedig 1782 u. 83. 6 voll. 8.) uud della restaurazione di ogni filosophia ne' secoli 16. 17. e. 18 ist bemerkungswerth.

In der Politik und Gesetzgebungs - Wissenschaft machten Cajet. Filanghieri († 1788) scienza della legislazione, Napoli, edit. 2da. 1787 u. Ces. Beccaria († 1795) dei delitti et delle pene (Monaco 1764 und Venedig 1781) verdientes Aufsehen.

Kenntnifs der italienischen Physiker, ihrer Arbeiten und Entdeckungen gewährt L. Brugnatelli († 1818) Bibliotheca fisica di Europa (Pavia 1794 ff.).

Aus den Italienischen Astronomen hat Joseph Piazzi zu Palermo durch Entdeckung der Ceres (1801 d. i. Jän.) seinen Namen unsterblich gemacht.

§. 211.

Zustand der Philosophie auf der hesperischen Halb-Insel.

Auf der Hesperischen Halb-Insel, in Spanien und Portugall, liegt alle freie Wissenschaft seit Philipp II.

lipp II. Regierung darnieder; nur in Hinsicht auf Naturkunde und Medicin scheinen die Spanier nicht ganz unter den übrigen Europäern zurück zu bleiben: wie denn der französische Chirurgien-Major J. F. Haaf in einem Briefe aus Torquemada vom 29. März 1812. berichtet, daſs er im Collegium medico-chirurgicum zu Madrid einen Mann Namens D. Ignacio de la Penna kennen gelernt habe, der Physiologie und Pathologie mit ungemeiner Gelehrsamkeit und Erfahrung lehrt, und in Frankreich und Deutschland seines Gleichen sucht. S. Schellings allgemeine Zeitschrift, (1813) Heft I. S. 137.

Was die neue politische Wiedergeburt Spaniens in litterärischer Hinsicht für Folgen haben werde? — steht noch zu erwarten.

§. 212.

Zustand der Philosophie in Frankreich.

Auch den itzigen Franzosen scheint Metaphysik und Transcendental-Philosophie noch immer ganz überflüssig zu seyn, und noch immer steht der Locksche Satz: „l' experience est le fondement de toutes nos connoissances, et c'est de là qu'elles tirent leur premieur origine" an der Spitze ihrer sogenannten philosophischen Lehrbücher.

Eine solche Erfahrungs-Philosophie, wie sie Leute von Welt haben wollen, und allein gebrauchen können, liefert dann zu beliebiger Untersuchung eine Reihe von Fällen und Beispielen, woraus pragmatische Regeln gezogen werden mögen; bei denen es auf Allgemeingültigkeit so wenig abgesehen ist, als abgesehen seyn kann: alles dieses wird in ein Raisonnement gebracht, und zu einem Discours verwebt. Siehe da den Charakter der französischen modernen Philosophie!

Das Merkwürdigste, was seit der Revolution in Frankreich im philosophischen Fache erschienen ist,

sind ausser Anquetil du Perrons Uebersetz. der indischen Oupnekat's (Sieh oben Bd. I. §. 15.) und des Marquis de St. Martin theosophischen Schriften, (Bd. III. §. 126.)

1. Charles Villers († 1815.) Principes fondamentaux de la Philosophie transcendentale, ou Philosophie de Kant, à Metz 1801.— Die Absicht des Werkes war, die Kantische Philosophie in Frankreich einzuführen: allein und abgesehen davon, daſs diese Philosophie, die ganz in Abstraktionen hauset, unmöglich nach dem Geschmacke der Franzosen, die immer nur Sinn für die Wirklichkeit haben, seyn konnte, so verstund auch Villers ganz und gar nicht, weder die universelle und eigentlich - unsterbliche Seite von Kants Kritik (Siehe oben §. 128—132) frei von der Beschränkung ihres zeitlichen und örtlichen Vortrages darzustellen, und dieselbe mit der bisherigen Geistes - Cultur seiner eignen Landsleute; die von der deutschen ganz verschieden ist, in irgend eine schickliche Verbindung zu bringen. — Der ganze Versuch muſste also scheitern; und war (wiewohl wider die eigne Absicht des Unternehmers) mehr dazu geeignet, die Franzosen gegen das Studium der deutschen Philosophie einzunehmen, als ihnen dasselbe zu empfehlen. Die Recension von Villers Versuchen, die deutsche Philosophie in Frankreich einzuführen. S. im kritischen Journal der Philosophie von Schelling und Hegel. I. Bd. 3tes Hft. S. 69. ff.

2. Tracy (Destoutt) Projet d'Elemens d'Ideologie, Paris 1801, wo der Namen Ideologie etwas zu versprechen scheint; ist weiter nichts, als eine auf Physiologie gegründete empirische Psychologie, in welcher die Analysis des Denkens, Sprechens und Wollens gegeben werden soll. — Alles Denken wird zurückgeführt auf den Mechanismus der Vorstellungen, alles Wollen auf den Mechanismus der

Empfindungen; und beides Denken und Wollen soll endlich durch den Mechanismus der Sprache, und des Handelns in Eins vereiniget und mittheilbar gemacht werden. — Aehnlichen Inhalts ist auch Daubé Essai d'Ideologie servant à l'introduction à la grammaire generelle 1804.

3. Claude Francois le Joyaud, Principes naturels oû notions generales et particulieres des forces vivantes primordiales, ou du principe de mouvement des corps celestes, et de forces secondaires, qui en resultent dans les corps terrestres. IV. voll. 8. ist ein Versuch, die Natur-Erscheinungen in ihrer durchgängigen Identität zu erfassen, und die Verbindung zwischen den Himmelskörpern und Planeten, so wie den Einflufs der gröfsern Total-Körper auf die kleinern Organismen, welche mit ihnen an derselben Existenz Theil haben, zu zeigen. — Das Licht als Typus aller Harmonie vertritt hier wenigstens als Stelle der Idee und der wahren Anschauung; doch mangelt es dem Ganzen an wissenschaftlichem Ernste, sicherer Methode, und genugthuender Begründung. Uebrigens ist die darin enthaltene Darstellung der Physik des Des Cartes, so ferne sie rein historisch ist, von bedeutendem Interesse, und man bemerkt mit Vergnügen an dem Verfasser einen Geist, der von dem neuern Experimentalwesen, das nicht einmal die Wissenschaftlichkeit der Atomistik erreicht; — völlig rein sich erhalten hat. Die Recens. Sieh im kritisch. Journal von Schelling und Hegel, I. B. 3tes Hft. S. 62.

4. J. A. de Luc. († 1817) Précis de la Philosophie de Bacon; Paris 1802 bemühte sich die Philosophie des Bacon seinen Landsleuten zu empfehlen; wie denn überhaupt die Franzosen keine andere Methode zu Philosophiren kennen, als Erfahrung, Analyse und Induktion.

5. Vollendete Systeme der atomistischen Physik; soferne dieses möglich ist, gaben Georg Louis le Sage, Brisson (1789), beleuchtet von Schelling in seinen Ideen zur Naturphilosophie, 1te Aufl. 1797. 2te Aufl. 1803. R. J. Hauy (1803) deutsch übersetzt von Blumenhof 1804.

6. J. A. Fr. Alix, neues System des Welt-Alls (aus dem Franz. übersetz von Murhard; Frankf. a. M. 1817. 8.) versucht zu zeigen, wie durch Ineinsbildung von Wärme und Lichtstoff alle Dinge entstanden seyen? — Licht und Wärme sind ihm jedoch bloſse Materien, diese das Sollicitirende zur Auflösung; jenes der Grund alles Bestehens, und jedes besondern Lebens: — überhaupt soll das Licht nichts als Wasserstoffgas seyn, der von den Planeten zur Sonne aufsteigt, und dort zersetzt als Licht zu den Planeten zurückkehrt?! —

So gebricht es also der französischen, alle Phänomene bloſs allein mechanisch oder chemisch zu erklären strebenden Naturlehre noch immer an der rechten eigentlichen Idee des Lebens, obschon selbst Charl. Louis Dumas Principes de Physiologie; Paris 1800, Tom. 1. eingestehen muſs, daſs alle physischen und chemischen Gesetze nicht hinreichen, das organische Leben zu erklären, welches ein von diesen unorganischen Gesetzen ganz unabhängiger Proceſs ist.

Auch die gesammte Mathematik, und besonders die Astronomie ist schon längst alles Geistes beraubt, und wird bloſs formel als eine Art von Mechanik bearbeitet; wie dann La Place sein System der Astronomie (Paris 1798) gleich auf dem Titel: Mechanique celeste nannte.

Im Fache der Geschichte der Philosophie erschienen: Degerando Histoire comparée des

Systems de philosophie; Paris 1804. 3 Bücher übersetzt von Tennemann, Marburg 1805, f. 2 Th. 8.

In diesem Lehrbuche der Geschichte der Philosophie werden nun folgende Perioden ihrer Ausbildung unterschieden.

1. die der Einbildungskraft von Zoroaster bis Sokrates; 2. die der Vernunft von Sokrates bis Plotin; 3. die der blinden Nachahmung und des Syncretismus; von Plotin bis zur Geistesverfinsterung; 4. die der absoluten Geistes-Knechtschaft bis zur Reformation; 5. die der Naturforschung von Baco bis Kant. — Was seit Kant geschehen ist, von allem dem hat Degerando noch gar keine Notiz genommen. — Die Perioden und ihre Benennungen charakterisiren den Geist dieses angeblichen Geschichtschreibers der Philosophie hinlänglich.

§. 213.

Zustand der Philosophie in Grofsbritannien, im brittischen Ostindien und in den Nordamerikanischen Staaten.

Was man gegenwärtig in Grofsbritannien und so auch in den Nordamerikanischen Staaten Philosophie (Philosophical-Transactions), nennet, sind eigentlich pragmatischen Zwecken dienende Verhandlungen über Mathematik und Astronomie zum Behufe der Schifffahrt, dann über experimentirende Naturlehre, und angewandte Naturgeschichte zum Behufe der Wirthschafts- und Gewerbskunde.

Alles dieses zusammen genommen ist der Hauptgegenstand der nach Baco's Vorschlag im Jahre 1645 zuerst als öffentliches Institut constituirten Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu London; nach deren Muster bald auch anderswo in allen cultivirten Staaten Europas ähnliche Gesellschaften zum Behufe physikalisch-mathematischer For-

schungen, wo nicht ausschliefslich, so doch im Verbande mit Geschichtsforschung und Sprachreinigung zusammentraten: unter andern auch 1750 eine zu Göttingen, in den hannöverischen von Grofsbritannien beherrschten Landen; dann 1769 zu Philadelphia, 1785 zu Richmond, 1787 zu Boston, 1814 zu Neujork in den Nordamerikanischen Staaten.

Was etwa für spekulative Wissenschaft in Grofsbritannien geschieht, geht von den unter ganz andern Verhältnissen gestifteten, aber in ihren veralteten Formen, so wie in ihrem reichen Besitze noch immer unangetastet fortbestehenden Universitäten aus, die auch in dieser Zeit noch eigene Blüthen und Früchte tragen.

So erschien erst neulich der erste Supplements-Band zur IVten und Vten Ausgabe der Encyklopaedia Britannica, herausgegeben von Macvey-Napier (1816), 4. I. II. Part. Der erste Band enthält eine Einleitung über die Fortschritte der metaphysischen und politischen Philosophie von D. Dugald Steward; — woraus die Isis (1820 IItes und IIItes Stück) sehr schöne Auszüge lieferte. — Der 2te Band soll dann eine ähnliche Uebersicht der Physik und Mathematik von Play-fair enthalten.

Inzwischen wird von den Engländern auch Politik insgemein nur um des unmittelbar auf die Gegenwart berechneten Nutzens wegen abgehandelt, wie ihre besten politischen Schriften Bourke z. B. über die französische Revolution beweisen.

Dafs von Deutschland aus die spekulative Philosophie in England nicht mehr Eingang fand, kömmt mitunter auch daher, weil Göttingen der neuen Philosophie gleich anfangs eben nicht hold war. Ueber Kants Philosophie urtheilte (nach Ekartshausen Zahlenlehre der Natur 1794. I. B. S. 11.) ein ungenannter Engländer; „dafs Kant allen Idealismus (d. h. alle

Prätension auf Erkenntnifs des Uebersinnlichen,) gänzlich umgestürzt habe; und dafs daher, bevor wieder einmal von Metaphysik die Rede seyn könne, entweder ein neues Seelen-Vermögen, das Uebersinnliche anzuschauen, zu entdecken, und ein Medium ausfindig zu machen seyn werde, dasselbe zu erkennen, und auch andern begreiflich zu machen." Vergleich auch Nitsch, General and introductory view of Kants principles concerning man, the world, and the deity, London 1796. 8. Item. The principles of critikal philosophy, selected from the Works of Em. Kant, and expounded by Sigm. Beck, translated from the german. London and Edinb. 1797. 8. Ferner, die Kantische Philosophie in England, London 1797. 8. — Willichs Elements of critical philosophy, London, 1798. 8.

Von Nordamerika darf es uns noch weniger wundern, dafs spekulative Philosophie daselbst nicht einheimisch werden kann, da diese Staaten mehr eine blofse Verbindung von freien nur auf unmittelbaren Erwerb bedachten Eigenthümern, dann ein organisches Ganzes eines wahren Staatenvereins darstellen, der als Organismus des öffentichen Lebens eines gesammten, zum Selbstbewufstseyn als Totalität gereiften Volkes, auch auf freie Wissenschaft und Kunst Bedacht nehme. — Die englische Gesellschaft der Wissenschaften zu Calcutta in Ostindien (gestiftet 1784 von Will, Jones † 1794) scheint allein eine rühmliche Ausnahme von der brittischen, blofs allein das unmittelbar Nützliche berücksichtigenden Beschränktheit zu machen, indem sie nicht blofs Wörterbücher, Grammatiken und Gesetze, sondern auch die Philosopheme und Poësieen des Inder ans Licht zu fördern, und in Europa bekannt zu machen fortfährt. Siehe The asiatic Miscellany, Calcutta 1785. 4to. New asiatic Miscellany daselbst 1789. 2 Voll. 4to.

Asiatic researches or transactions, Calcutta und London 1788. ff. 4to. Dissertations and miscellaneous pieces by W. Jones, London, 1792. 2 voll. gr. 8. Deutsch übersetzt von Fick mit Zusätzen von Kleuker. Riga 1796. Vergleiche Indische Bibliothek von A. W. Schlegel. Bonn bei Weber. 1820. I. St.

§. 214.

Zustand der Philosophie in den Niederlanden, in Ungarn, Pohlen, Rufsland, den nordischen Reichen, und bei den Neugriechen.

Was von spekulativer Philosophie in den Niederlanden in Ungarn, Pohlen, Rufsland und in den nordischen Reichen vorhanden ist, ist alles eigentlich aus deutschem Samen erwachsen. Die gelehrten Gesellschaften und Akademien in diesen Ländern sorgen jedoch mehr für Physik, Mathematik, Geschichte und Alterthumskunde, dann für Philosophie, deren Cultur ausschliesslich nur den gelehrten Schulen, Lyceen und Universitäten überlassen ist.

Wien wird von Ungarn, Kiel von Dänemark und Schweden häufig besucht; für Pohlen und Rufsland sind die neuen nach deutscher Sitte errichteten und gröfstentheils mit deutschen Lehrern besetzten Universitäten zu Dorpat in Liefland (1802) und zu Charkow in der Ukraine von nicht zu berechnendem Einflufs für die Zukunft.

Was aus der auf der Insel Ithaka gestifteten neu-griechischen Universität werden soll, und wie dieselbe auf die Wiederbelebung des alten Genius dieser ehedem berühmten Nation wirken werde, mufs die Zeit lehren.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

L. B.

Ungeachtet aller, bei der beschleunigten Vollendung dieses IIIten Bandes, möglichen Sorgfalt und Zeit, welche für die Correctur nur immer verwendet werden konnte, fanden sich doch mehrere Erraten vor, die, hier nachstehend aufgezeichnet, der geneigte Leser vor dem Lesen gütigst verbessern wird.

Seite 5. Zeile 17. von oben lies: und 2) die — S. 7. Z. 11. von unten statt Natur l. Nation — S. 8. Z. 7—10. v. o. l. Empirie, Empirism — S. 10. Z. 1. v. o. l. identisch — S. 10. Z. 7. v. u. st. das Würdigste l. das würdigste Ziel — S. 11. Z. 3. v. o. st. naturae. l. natura — S. 11. Z. 12. v. u. l. verwendet, — S. 13. Z. 9. v. u. st. indola l. idola — S. 17. Z. 7. v. u. l. placita — S. 38. Z. 10. v. u. l. a minus perfecto — S. 70. Z. 3. v. o. st. quam l. quem — S. 72. Z. 12. v. u. lies in infinitum. — S. 76. Z. 15. v. o. st. nuta l. nutu — S. 85. Z. 7. v. u. st. diese l. die — S. 85. Z. 3. v. u. l. Meisterstück — S. 98. Z. 4. v. o. st. Aulee l. Aulne — S. 101. Z. 14. v. o. l. Paulicianer — S. 107. Z. 10. v. u. st. 1677 l. 1617 — S. 109. Z. 4. v. o. l. democritische — S. 109. Z. 11. v. o. st. Strabo l. Strato — S. 121. Z. 22. v. o. st. jenem l. jene — S. 138. Z. 10. v. u. st. demnach l. dennoch — S. 144. Z. 5. v. o. l. Menschen aber als — S. 147. Z. 8. v. o. l. Wissowatium, — S. 147. Z. 12. v. o. l. Pellisson — S. 151. Z. 12. v. o. st. quam l. quas — S. 154. Z. 3. v. o. tilge nach est das Comma — S. 161. Z. 12. v. o. l. wir in dem einen finden, — S. 172. Z. 16. v. u. l. asserere — S. 175. Z. 1. v. u. l. dependet, — S. 187. Z. 1. v. o. l. sind also — S. 193. Z. 15. v. o. st. Deutlichkeit l. Einfachheit, — S. 196. Z. 2. v. o. l. Heterodoxie, — S. 197. Z. 15. v. u. st. haec l. hae — S. 207. Z. 8. 9. v. o. l. Handelns — S. 207. Z. 10. v. o. st. allen l. aller — S. 213. Z. 15. v. o. l. Organon — S. 221. Z. 7. v. o. st. 1446 l. 1746 — S. 226. Z. 16. v. u. st. 1789 l. 1783. S. 231. Z. 7. v. o. l. Search — S. 232. Z. 7. v. o. l. bessere — S. 232. Z. 11. v. u. l. Emil — S. 236. Z. 9. v. o. st. oder l. der — S. 248. Z. 10. v. o. l. Heiligen-Bildner — S. 261. Z. 8. v. o. statt zuerst l. Gunst — S. 271. Z. 17. v. u. l. Varnier — S. 271. Z. 6. v. o. l. Wienhold — S. 275. Z. 11. v. o. l. Wort mit und — S. 281. Z. 7. v. o. l. persönlichen — S. 304. Z. 14. v. u. st. gewisser l. grosser — S. 312. Z. 6. v. o. st. Sattler l. Stattler — 305. Z. 4. v. o. st. derselbe l. er — S. 322 Z. 21. v. o. st. jene l. jener — S. 329. Z. 22. v. o. l. der Philosophie — S. 341. Z. 16. v. o.

st. 1813 l. 1820 — S. 342. Z. 14. v. u. st. vom l. im — S. 344 letzte Zeile l. sogenannte — S. 350. Z. 10. v. o. st. die l. der — S. 367. Z. 4. v. u. nach Pol setze ein Punct — eben so nach A=A. — S. 369. Z. 11. v. o. st. Begriffen l. begreiffen — S. 370. Z. 17. v. o. st. kann l. können — S. 386. Z. 7. v. u. l. hervorgegangenen Bestreitungen — S. 412. Z. 6. v. o. l. Magie des — S. 413. Z. 6. v. u. st. welche... machen, l. welcher nahm — S. 422. Z. 7. v. o. l. allein — S. 424. Z. 4. v. u. st. Aschaffenburg l. Regensburg — S. 432. Z. 15. v. u. l. Physiologie — S. 433. Z. 22. v. o. l. Einfluss des Makrokosmus auf jeden besondern Mikrokosmus, oder auch eines beherrschenden Mikrokosmus auf einen andern ihm unterworfenen — S. 433. Z. 8. v. u. st. Kiefer l. Kieser — S. 440. Z. 15. v. o. st. vermehren l. vernehmen —

A n z e i g e.

In der J. E. v. Seidel'schen Kunst- und Buchhandlung ist so eben im Drucke erschienen:

Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des XVI. und am Anfange des XVII. Jahrhunderts, als Beyträge zur Geschichte der Physiologie in engerer und weiterer Bedeutung; herausgegeben von T. A. Rixner, Professor der Philosophie am k. b. Lyceum zu Amberg, und T. Siber, Professor der Physik am k. b. Lyceum zu München. IV. Heft. Franciscus Patritius mit dessen Portrait. Preis 16 ggr. oder 1 fl.

Der Zweck dieser Hefte, wie ihn schon die Ankündigung angab, ist, die allmählige Entwiklung der wahren und ächten, das allgemeine und besondere Seyn der Dinge in unmittelbarer Lebendigkeit erfassender Naturphilosophie, wie sie im XVI. und XVII. Jahrhunderte aufzublühen anfieng, aus den Schriften einiger berühmten italienischen und deutschen Physiker darzustellen, und dadurch den factischen Beweis zu führen, dafs die Reform der Naturphilosophie von der freylich anfangs hin und wieder sich selbst noch nicht völlig begreifenden Anschauung des Einen allgemeinen Lebens ausgieng, und auch nur dadurch, wenn die Anschauung nach und nach zum klaren und deutlichen Begriff allgemein gedeihen wird, worauf nun die gegenwärtige Zeit so kräftig hinarbeitet, möge vollendet werden.

Selbstunterricht zum Verstehen italienischer Operngedichte; als Vorschule zur vollständigen Erlernung dieser Sprache von Joseph Schlett, Professor. 1823. Preis 1 Thlr. oder 1 fl. 30 kr.

Der Titel dieser Grammatik zeigt hinlänglich die Bestimmung, welcher gemäſs sie der Hr. Verf., schon durch die Herausgabe einer trefflichen französischen Grammatik, so wie anderer Schriften vortheilhaft bekannt, gebraucht wissen will. Wem es auch gleich heut zu Tage nicht um Erlangung der Fertigkeit im Sprechen der italienischen Sprache zu thun, wem überhaupt das Studium derselben nicht unbedingt Bedürfniss ist, da man jetzt, selbst da, wo sie einheimisch und herrschend ist, mit dem Französischen ausreicht, der wird gewiſs das Verstehen höchst nöthig finden, wenn anders jene Kunst, die eben jetzt mehr, als jede andere in unser ganzes Leben eingreift, immer mehr nach unserm Bürgerrecht strebt, uns die schönste Unterhaltung gewährt, den Einsamen erheitert, und in manchen unserer grössern Städte den Gebildeten wie den Ungebildeten zum öffentlichen Schauspiele versammelt, wenn anders also diese Kunst richtig aufgefasst und beurtheilt werden, und ihr Genuſs nicht bloss sinnlich vorübergehend seyn; sondern unser Gemüth ansprechen und unsere Empfindung festhalten soll. Und wie dieſs anders, als durch genaue Kenntniſs der Sprache? —

Der Hr. Verf. hat die Schwierigkeiten und Hindernisse, gegen welche die Mehrzahl der Künstler und Musikfreunde im italienischen dramatischen Gesang zu kämpfen hat, immer eingesehen, und gefunden, dass die vorhandenen Lehrbücher zum soviel als möglich schnellen Verstehenlernen der Opernpoësien gar nicht hinreichend sind, daſs die angenommene Lehr-Methode einen Schüler mehr ängstige als sicher leite, daſs er eben daher einen ganz andern Weg einschlagen müsse, wenn anders das vorgesetzte Ziel sicher und in nicht zu langer Zeit erreicht werden soll! —

Möge man daher diesem Buche die gehörige Aufmerksamkeit schenken; man wird es dann gewiſs nicht ohne innigen Dank für den Hrn. Verfasser und nicht unbelehrt über seinen Zweck von sich legen! —

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Rixner, Thaddä Anselm,

Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen

Bd.: 3

Sulzbach 1823

Ph.u. 425 u-3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046775-8